Fries und Kant

Theodor Elsenhans

Th. Elsenhans

Fries und Kant

Fries und Kant

Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie

von

Dr. Theodor Elsenhans
Privatdozent der Philosophie an der Universität Heidelberg

II. Kritisch-Systematischer Teil

Grundlegung der Erkenntnistheorie
als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit Kant
vom Standpunkte der Friesischen Problemstellung

Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)
Giessen 1906

Inhaltsübersicht des II. Teils.

Druckfehler-Verzeichnis.

S. 9 Z. 3 von oben statt „Psychologische Voraussetzungen" lies: „Die psychologischen Voraussetzungen".

S. 82 Z. 8 von unten statt „Erkenntnistheoretische" lies: „Die erkenntnistheoretischen".

Einleitung.

Wer die „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft“ von Jakob Friedrich Fries in ihrem systematischen Aufbau vollständig überblickt, wird nicht umhin können, zuzugestehen, daß sich in seiner Bearbeitung des Erkenntnisproblems und in der eigenartigen Wendung, welche er dem großen Werke Kants gegeben hat, manche Punkte finden, die bleibender Beachtung wert und die insbesondere geeignet sind, auch auf manches Problem, mit welchem die Gegenwart sich beschäftigt, ein neues Licht zu werfen.

Wenn wir uns anschicken, diesen bleibenden Ertrag herauszuheben und zur Erkenntnistheorie der Gegenwart in Beziehung zu setzen, so liegt es in der Natur der prinzipiellen Fragen, um welche es sich dabei handelt, daß die kritische Erörterung der Kardinalpunkte der Kantischen Erkenntnistheorie, die wir an die aus der Friesischen Philosophie gewonnene Problemstellung anknüpfen, zu einer eingehenden Untersuchung der Grundlagen der Erkenntnistheorie überhaupt wird. Dieses Verfahren wird uns aber zugleich bestätigen, wie fruchtbar nach verschiedenen Richtungen hin für die Grundlegung einer Erkenntnistheorie die Fragestellung ist, zu welcher Fries uns nötigte, wenn auch an der Antwort, welche er selbst darauf gibt, so manches als unhaltbar sich erweisen sollte.

Wir können drei charakteristische Hauptpunkte herausheben, von welchen die übrigen Teile seines Systems bedingt sind und die zusammen die Stellung der Friesischen Philosophie in der Geschichte bezeichnen. Es ist die Unterscheidung der unmittelbaren Erkenntnis von der Reflexion, die anthropologische Methode, und

die „durchaus subjektive Wendung“[1]) seiner Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der Ideenlehre.

Allen diesen Charakterzügen seines Systems fehlt es nicht an Anknüpfungspunkten bei Kant. Wie die nachkantische Philosophie aus der Fülle von Anregungen, welche in Kants vielseitiger kritischer Arbeit gegeben war, eigene Systeme gestaltete, so können auch jene Hauptmerkmale des Friesischen Systems als stärkere Betonung von Momenten angesehen werden, die bei Kant sich bereits, wenn auch in weniger ausgeprägter Form, finden. Kants scharfe Hervorhebung der Unfruchtbarkeit der rein formalen Logik findet ihren prägnanten Ausdruck in der umfassenden und doch im Verhältnis zur Wahrheit selbst untergeordneten Bedeutung, welche die Reflexion bei Fries einnimmt, die nur mittelbar eben in den logischen Formen das zum Bewußtsein bringt, was in der unmittelbaren Erkenntnis schon vorhanden ist. Die psychologischen Voraussetzungen und der psychologische Einschlag im Kantischen System werden bei Fries zur maßgebenden anthropologischen Methode, und die von Kant begründete Abhängigkeit der Erkenntnis des Gegenstandes von den im Subjekt liegenden synthetischen Formen steigert sich bei Fries zu jener „durchaus subjektiven Wendung“ der Philosophie, welcher die ausschließliche Erfassung der „transzendentalen Wahrheit“ in den Ideen zur Seite geht.

Eben diese Punkte stehen aber zugleich in unmittelbarer Beziehung zu gewissen Hauptfragen der Erkenntnistheorie, die noch jetzt an der Tagesordnung sind. Indem Fries mit seiner Annahme der unmittelbaren Erkenntnis als einer allgemeingiltigen und notwendigen den Hauptpunkt

1) Ein Ausdruck, den Fries selbst (am ausführlichsten Metaph. 102 ff.) zur Bezeichnung des aus seiner Methode sich ergebenden Standpunktes einführt. Es ist dort von der „durchaus subjektiven Wendung aller Spekulation“ die Rede, aber der Ausdruck ist in der allgemeinen Bedeutung gebraucht, nach welcher das Philosophieren ein Teil derselben ist.

schon zu Beginn der Untersuchung des Erkennens als gegeben voraussetzt, nötigt er uns zur Prüfung der für die Erkenntnistheorie unentbehrlichen Voraussetzungen überhaupt. Sein anthropologisches Verfahren leitet von selbst zur modernen Kontroverse über Psychologie und Erkenntnistheorie und damit zur Untersuchung der Methode der Erkenntnistheorie über, und die subjektive Wendung seiner Philosophie zusammen mit der „transzendentalen" Bedeutung der Ideen bringt die Frage mit sich, ob und wieweit unser Erkennen überhaupt über die Bedeutung eines subjektiven Vorgangs hinaus reicht, legt uns also das Problem der Grenzen des Erkennens nahe.

Kapitel I.

Die Voraussetzungen der Erkenntnistheorie.

Nach Fries können wir die Wahrheit nicht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande finden, sondern „sofern wir darüber reflektieren" nur in der Übereinstimmung dieser Reflexions- oder mittelbaren Erkenntnis mit der unmittelbaren. Die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis aber beruht ausschließlich auf ihrem Dasein im Geiste. In dem Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis, in der transzendentalen Apperzeption haben wir die Wahrheit im eigentlichen Sinne des Wortes. Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, die Merkmale der wahren Erkenntnis sind ihr an sich selbst eigen. Sie sind also nicht erst zu begründen.

Damit ist also ein Hauptpunkt, der Nachweis der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, der Erkenntnistheorie selbst entzogen. Es gibt daher auch für Fries eine Theorie des Erkennens im eigentlichen Sinne des Wortes nicht.

Die Konsequenzen dieser Lehre sind allerdings weitgehende. Diese Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis haben wir oder haben wir nicht, ohne daß wir etwas dafür oder dawider tun können, und wenn wir sie haben, so ist eben damit die Wahrheit selbst uns gegeben. Irrtum, Grade der Gewißheit kann es hier nicht geben. Diese Unterschiede sind lediglich Sache der mittelbaren Erkenntnis, der wiederbeobachtenden Reflexion. „Weder die Anschauung, welche der Demonstration, noch die unmittelbare Erkenntnis, welche der Deduktion zugrunde

liegt, kann irrig sein, irrig sind nur mittelbare Urteile des Verstandes" [1]).

Besonders auffallend ist diese Konsequenz im ersteren Fall. Wir müssen uns, um die Tragweite dieser Annahme zu übersehen, einige Beispiele vergegenwärtigen, welche Fries gibt. Nach Fries liegt „in unserer Vernunft durch zwei Blicke nach dem gestirnten Himmel die Erkenntnis der Größe, Entfernung und verhältnismäßigen Lage aller Weltkörper, die ich sehe; nur die Selbstbeobachtung der Reflexion ist hier begrenzt, indem ich die Unterschiede nur bis an eine bestimmte Grenze zu messen vermag. Wer nur wenigemal durch die guten Instrumente eines Herschel oder Schröter den Himmel beobachtet hätte, der besäße in der unmittelbaren dunklen Vorstellung seines Geistes dieselben astronomischen Kenntnisse wie jene. Die Überlegenheit jener aber läge nur in der Ausbildung ihrer innern selbstbeobachtenden Reflexion" [2]). An einer andern Stelle lesen wir: „Z. B. ich sehe die Mondscheibe am Horizont größer als hoch am Himmel und nenne dies Täuschung nicht nur deswegen, weil der Mond das einemal nicht größer als das andere ist, sondern weil er auch das einemal nicht entfernter ist als das andere, und vorzüglich, weil meine unmittelbare Anschauung, die ich durch Messung genauer beobachte, ihn das einemal wirklich nicht größer zeigt als das andere" [3]). Aus diesen Beispielen geht hervor, daß Fries der unmittelbaren Erkenntnis geradezu eine geheimnisvolle Antizipation selbst der durch die Wissenschaft erst ermöglichten Berichtigungen des Augenscheins und der darauf sich gründenden populären Meinung zuschreibt [4]). Wie nun,

---

1) N. Kr. I, 403, vgl. auch 266, 373, 392.

2) N. Kr. I, 189 f. 3) N. Kr. II, 66 f.

4) In den „Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge" (a. a. O. S. 305 f.) hat Nelson meine (in meiner Schrift das „Kant-Friesische Problem S. 42) in obigem Sinne gegebene kurze Kritik so sehr mißverstanden, daß er mich über — die Tatsächlichkeit jener optischen Täuschung belehren zu müssen glaubt. Als Beispiel der Polemik dieser Schule führe ich die betreffenden Sätze an. Ich

wenn der Beobachter die Vergleichung der Mondgrößen, der wirklichen und der scheinbaren niemals vornimmt? Hat er dann neben der Sinneswahrnehmung, welche ihm den größeren Mond vorspiegelt, stets noch eine unmittelbare Anschauung, welche, wenn auch nur dunkel bewußt, die richtige Größe enthält? Welches „Dasein“ diese unmittelbare Erkenntnis der richtigen Größe etwa „im Geiste“ des einfachen Bauern haben soll, ist schwer anzugeben. Die bloße „Dunkelheit“ der Vorstellung reicht hier nicht aus.

Dagegen ist die prinzipielle Bedeutung dieser Annahme unschwer zu erkennen. Liegt die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis in ihrem Dasein im Geiste, so ist die Gefahr des Relativismus außerordentlich nahe gerückt. Auch der Irrtum ist als vermeintliche Erkenntnis der Wahrheit im Geiste vorhanden. Soll also jenes Kriterium der Wahrheit genügen, so muß es selbst dem Irrtum entzogen und die Irrtumsmöglichkeit anderswohin verlegt werden[1].

---

hatte gesagt: „Wie unnatürlich die Folgerungen sind, zu welchen diese Anschauung führt, das zeigt unter anderem das Beispiel der optischen Täuschung, nach welcher die Mondscheibe am Horizont größer als hoch am Himmel erscheint. Täuschung soll ich dies nach Fries vorzüglich deshalb nennen, weil meine unmittelbare Anschauung etc.“ (dann Satz wie oben). Darauf Nelson: „Elsenhans irrt, wenn er dies „„Beispiel““ für eine Folgerung aus der Friesischen „„Anschauung““ hält. Es ist vielmehr eine von allen psychologischen Theorien unabhängig feststehende Tatsache, die Herr Elsenhans wie jeder andere an sich bei wolkenfreiem Himmel beobachten kann.“ Selbstverständlich zeigt das Beispiel nur die Unnatur dieser Folgerungen, ohne selbst Folgerung zu sein. Ich kann Herrn Nelson die beruhigende Versicherung geben, daß ich jene Tatsache anerkenne, auch ohne erst seiner Einladung zu einer demonstratio ad oculos zu folgen.

1) Hier berührt sich Fries mit Schopenhauer, nach welchem jeder Irrtum ein falscher Schluß von der Folge auf den Grund ist und Sinnestäuschung nur dadurch möglich ist, daß der dem Irrtum ausgesetzte Verstand in der Anschauung selbst eine maßgebende Rolle spielt. Vgl. S. W. III, 87; I, 58, 72 f., 126; II, 79 f. (das allein in der anschaulichen Welt lebende Tier kann daher nie weit vom Wege der Natur abirren). II, 747. Während aber für Schopenhauer das Reich der abstrakten Begriffe der Sitz des Irrtums ist, bildet

Damit ist dann das Hauptmoment unter den Fragen der Erkenntnis, die Wahrheit selbst, als Tatbestand bereits vorausgesetzt.

Da aber diese Voraussetzung in der Form, wie sie Fries vertritt, unhaltbare Folgerungen mit sich führt, so erhebt sich die Frage, inwieweit jene Voraussetzung einer „unmittelbaren Erkenntnis“, die als Vertreterin einer unbedingt giltigen Wahrheit innerhalb einer anthropologisch bedingten Gesamtanschauung der Erkenntnistheorie manche Vorteile bietet, überhaupt einer eingehenderen Prüfung standhält.

Dies ist aber nur möglich, indem wir die Voraussetzungen der Erkenntnistheorie überhaupt genau untersuchen. Die prinzipielle Bedeutung einer solchen Untersuchung leuchtet ein. Hat man der Philosophie mit Recht die Aufgabe gestellt, die Voraussetzungen der übrigen Wissenschaften zum Gegenstand ihrer Bearbeitung zu machen, und fällt insbesondere der Erkenntnistheorie die Aufgabe zu, die Voraussetzungen alles Erkennens überhaupt zu prüfen, so gehen wir gleichsam noch *einen Schritt weiter zurück*, indem wir die *für diese Prüfung selbst unentbehrlichen Voraussetzungen* namhaft zu machen suchen. Diese Aufgabe ist ja mit einer Prüfung der Voraussetzungen des Erkennens überhaupt keineswegs identisch. Es kommt nämlich zu den Gesichtspunkten, welche für die letztere maßgebend sind, noch der weitere hinzu, daß hier das *Erkennen sich selbst zum Objekte werden* soll.

Daß solche Voraussetzungen für das wissenschaftliche Erkennen, wie für die Erkenntnistheorie, die verhältnismäßig voraussetzungsloseste Disziplin der Philosophie, unentbehrlich sind, darf in einer Zeit, in welcher von der „*Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft*“ viel die Rede ist, wohl besonders hervorgehoben werden. Es ist aber um so notwendiger, diese Voraussetzungen genau zu umgrenzen und zu zeigen, in welchem Sinn diese „Voraus-

für Fries die irrtumslose unmittelbare Erkenntnis ein Ganzes, zu dem auch die metaphysischen Begriffe gehören.

setzungslosigkeit“ eine durchaus berechtigte und unerläßliche Forderung ist, als die geräuschvolle Betonung der Unentbehrlichkeit von Voraussetzungen oft genug benutzt worden ist, die Abhängigkeit der Wissenschaft von irgend einem Dogma zu rechtfertigen. Auch die folgenden um des Zwecks der vorliegenden Arbeit willen auf das Wesentliche sich beschränkenden Ausführungen werden keinen Zweifel darüber lassen, daß es etwas anderes ist, wissenschaftliche Sätze von dem Machtspruch wissenschaftlich unzuständiger Instanzen oder von dem Buchstaben vergangener Systeme abhängig zu machen, und etwas anderes, die Voraussetzungen zu nennen, die in der Wissenschaft als solcher liegen, die aus ihrem Wesen sich ergeben, und die daher auch von ihrer Selbstbesinnung in einer Erkenntnistheorie unzertrennlich sind.

Wenn wir diese Voraussetzungen namhaft machen wollen, werden wir am besten auf dasjenige System zurückgehen, dessen weltgeschichtliche Bedeutung gerade darin besteht, daß es die bisherigen Voraussetzungen aller Wissenschaft überhaupt und der Philosophie insbesondere einer eingehenden kritischen Prüfung unterzogen hat. Ist das Kantische System das verhältnismäßig voraussetzungsloseste aller gewesenen Systeme, so dürfen wir hoffen, gerade hier auf ein Minimum von Voraussetzungen zu stoßen, um den wirklich unentbehrlichen Kern derselben festzustellen und die Folgerungen daraus zu ziehen. Zugleich ist das Licht, das von hier aus auf das Kantische System fällt, besonders geeignet, in gewissen Hauptmomenten der Friesischen Philosophie den bleibenden Wahrheitskern hervortreten zu lassen.

Wir unterscheiden psychologische, logische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen der Kantischen Vernunftkritik, und, wie sich zeigen wird, der Erkenntnistheorie[1]) überhaupt.

---

1) Man gestatte den schwerfälligen Ausdruck: erkenntnistheoretische Voraussetzungen der Erkenntnistheorie, der aber gerade die Sachlage prägnant bezeichnet.

A. Psychologische Voraussetzungen der Erkenntnistheorie.

I. Die psychologischen Voraussetzungen Kants.

Daß das ganze kritische Werk Kants eine große Zahl psychologischer Voraussetzungen einschließt, kann kaum bezweifelt werden. Der ganzen Gliederung seines Systems liegt die Dreiteilung der Seelenvermögen zugrunde, wie sie kurz vorher durch Sulzer, Mendelssohn und Tetens durch Geltendmachung eines besonderen „Empfindungsvermögens“, „Billigungstriebes“ oder „Gefühls der Lust und Unlust“ [1]) neben dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen vorbereitet worden war. Innerhalb eines jeden dieser Gebiete seelischer Tätigkeit werden die Prinzipien a priori gesucht, und so entspricht dem Erkenntnisvermögen die Kritik der reinen Vernunft, dem Begehrungsvermögen die Kritik der praktischen Vernunft und dem Vermögen der Lust und Unlust die Kritik der Urteilskraft. Ebenso werden innerhalb der einzelnen Kritiken psychologische Begriffe wie Empfindung, Vorstellung, Anschauung, Einbildungskraft, Assoziation regelmäßig verwendet.

Es reicht demgegenüber nicht aus, zu sagen, Kant sei einem äußerlichen Herkommen der Wolffschen Schule gefolgt, wenn er psychologische Klassennamen zu Titeln und Gesichtspunkten der Einteilung und Disposition des Vortrages beibehielt; dagegen habe auf den Gang der Untersuchung dieser Sprachgebrauch nur nebensächlichen Einfluss genommen. Riehl, der diesen Standpunkt vertritt [2]), fügt hinzu: „Man hätte bemerken können, daß Kant nicht die Sinnlichkeit als psychologisches Vermögen, sondern die

1) Nach A. Palme, J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenlehre 1905 S. 56 f. hätte nur Sulzers „Empfindungsvermögen“ ausschlaggebende Bedeutung für die Begründung der „Dreivermögenlehre“ gehabt.

2) A. Riehl, Der philosophische Kritizismus 1876, I, 8.

Vorstellungen Raum und Zeit, nicht den Verstand als Seelenkraft, sondern die logischen Einheitsbegriffe in Urteilen, nicht die Vernunft als Ausstattung des menschlichen Geistes, sondern die in der Erkenntnis und Wissenschaft ausgeprägten, gleichsam objektiv daliegenden Schlußformen prüft und kritisiert. Man vergaß, daß für Kant die Existenz der Seelen keine theoretische Wahrheit, sondern nur eine praktische Forderung und Erwartung war! Wie kann man von einer Kantischen Psychologie, von einer psychologischen Kritik reden, da doch Kant den Begriff einer Seelensubstanz für gänzlich unerweislich erklärt? Die kritische Philosophie Kants kennt keine Psychologie!"

Aber Riehl selbst weist überzeugend nach, daß die erste Bearbeitung der transzendentalen Deduktion das Prinzip der Deduktion, nämlich die Einheitsfunktion des Bewußtseins, durch psychologische Reflexion gewinnt[1]). Psychologische Reflexion ist also hier, an dem wichtigsten Punkte der Vernunftkritik ein so wesentliches Element der Beweisführung, daß das Prinzip der Deduktion selbst auf psychologischem Wege gewonnen wird. Mag man daher auch in der Deduktion der zweiten Ausgabe die reinere Form desselben sehen[2]), so wird sich doch der Satz kaum halten lassen: Die kritische Philosophie Kants kennt keine Psychologie. Die Möglichkeit einer solchen war ja durch die Paralogismen keineswegs ausgeschlossen. Denn in der Erörterung der Paralogismen selbst ist stets neben der rationalen Psychologie, die widerlegt wird, die Möglichkeit einer empirischen Seelenlehre aufrecht erhalten[3]).

Dazu kommt, daß, wenn auch Kant einem Herkommen der Wolffschen Schule dabei folgte, die Verantwortung für den Inhalt dieser psychologischen Voraussetzungen doch völlig auf ihn fällt. Er knüpft zwar an den von der Leibniz-

---

1) Riehl a. a. O. I, 377 ff. 2) So Riehl a. a. O. I, 392 f.

3) Vgl. Kr. d. r. V. 294, 297. Diese Tatsache bleibt bestehen, obwohl Kant in den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" die empirische Psychologie nicht als „eigentliche Wissenschaft" gelten lassen will.

Wolffschen Philosophie vertretenen nur graduellen Unterschied zwischen verworrener und deutlicher Vorstellung an, aber indem er diese Lehre aus den nouveaux essais in die Inaugural-Dissertation aufnahm, erfährt sie schon im Beginn derselben eine vollständige Umbildung, sofern nun Sinnlichkeit und Verstand als zwei völlig verschiedene Verfahrungsweisen der Seele eingeführt werden[1]). Und diese psychologische Unterscheidung der beiden „Stämme der Erkenntnis", der Sinnlichkeit und des Verstandes bleibt ein Hauptelement der Beweisführung durch den ganzen Aufbau seiner drei Kritiken hindurch. Stellt man sich also auch auf den Standpunkt, daß dieses psychologische Moment schließlich doch dem erkenntnistheoretischen völlig untergeordnet ist[2]), eine Frage, die uns erst später bei der Besprechung der Methode zu beschäftigen hat, so wird man doch nicht umhin können, zuzugeben, daß so scharf auch Kant selbst seine Beweisführung von der psychologischen Erklärung scheidet, eine ganze Reihe psychologischer Voraussetzungen mit Kants Kritik der Vernunft unzertrennlich verknüpft ist[3]).

Es ist das Verdienst von Fries, diesen Umstand nachdrücklich betont und daraus eine eigenartige Wendung der ganzen Kantischen Vernunftkritik abgeleitet zu haben, die, wie man sie auch grundsätzlich beurteilen mag, jedenfalls eine geschichtlich wertvolle und für die Problemstellung lehrreiche Form des kritischen Systems darstellt.

---

1) W. Windelband, Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich. Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 1877 Bd. I, 237. Vgl. auch den Satz dieser Abhandlung: „Diese Abhängigkeit des Kritizismus von der psychologischen Theorie seines Urhebers, welche durch alle gegenteiligen Äußerungen desselben nicht verdeckt werden kann, zeigt sich schon in der Inaugural-Dissertation; ja sie tritt hier, wo der Ausgangspunkt direkt in dieser Antithese von Sinnlichkeit und Verstand genommen wird, viel klarer und unverhüllter hervor."

2) So z. B. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II², 54.

3) Dies ist auch in dem neuesten Werk über Kant: H. St. Chamberlain, Immanuel Kant 1905 S. 642 ff. völlig übersehen.

II. Die Unentbehrlichkeit psychologischer Voraussetzungen für die Erkenntnistheorie.

Was trotz der offenbaren Abneigung Kants gegen jede Einmischung der Psychologie in die kritische Arbeit der reinen Vernunft von dieser seiner Erkenntniskritik nicht geleugnet werden kann: die Unentbehrlichkeit psychologischer Voraussetzungen, das wird für die Erkenntnistheorie überhaupt zugegeben werden müssen.

Darin stimmen bei aller Differenz in der Einzelabgrenzung und in der Fassung der psychologischen Aufgabe auch solche Autoren überein, welche sonst geneigt sind, zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie einen scharfen Schnitt zu machen[1]).

Zunächst gebrauchen wir ja bei jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung eine Anzahl von Wörtern, welche mindestens vorwiegend psychologische Bedeutung haben. Wir reden von Empfindung, Anschauung, Vorstellung, Assoziation, Einbildungskraft, Denken, Verstand, Vernunft. Nun würde die Forderung allerdings zu weit gehen, es müssen von sämtlichen Wörtern, welche in der wissenschaftlichen Untersuchung verwendet werden, die Bedeutungen durch Definitionen genau umgrenzt werden. Wir setzen einen Vorrat an Wortbedeutungen als selbstverständlich und als Gemeingut voraus und nehmen an, daß der Klang und das Schriftbild der einzelnen Worte in anderen Menschen dieselben Bedeutungsvorstellungen auslöst. Doch wird die unbedenkliche Verwertung dieses gemeinsamen Vorrats an Wortbedeutungen sofort zweifelhaft, wenn die Wortbedeutungen für die wissenschaftlichen Ergebnisse selbst wesentlich, und wenn die Objekte, auf welche sie sich beziehen, nicht leicht voneinander abzugrenzen sind. Beides trifft für unsern Fall zu. Die Vieldeutigkeit der psychologischen Begriffe erschwert in hohem Maße die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Gebietes,

1) H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl. 1904, S. 89. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 18.

und doch sind von der Abgrenzung und genauen Definition derselben wichtige Sätze der Erkenntnistheorie abhängig. Denken wir nur an die Schwierigkeiten, welche für das Verständnis von Kants Kritik der reinen Vernunft aus der Mehrdeutigkeit der Begriffe Verstand und Vernunft entstehen. Keine Erkenntnistheorie wird sich daher der Forderung entziehen dürfen, die psychologischen Begriffe, deren Gebrauch sie nicht umgehen kann, nur in einem ganz bestimmten wissenschaftlichen Sinne zu verwenden, und die Beziehungen psychischer Vorgänge, von welchen sie redet, nur sofern sie wissenschaftlich gesichert sind, zu verwerten.

Aber lassen sich jene psychologischen Voraussetzungen wirklich nicht umgehen? Können wir nicht einen Ausgangspunkt wählen, in welchen sie nicht eingeschlossen sind, und von dessen weiterer Entwicklung wir psychologische Begriffe fernzuhalten vermögen? In der Tat wird von dem durch Avenarius begründeten Empiriokritizismus ein scharfsinniger Versuch gemacht, einen möglichst voraussetzungslosen, vor allem aber von psychologischen Voraussetzungen freien Ausgangspunkt zu wählen. Die Frage des Ausgangspunktes wird uns beim Problem der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zu beschäftigen haben. Für jetzt handelt es sich um die Frage, ob hier tatsächlich eine von psychologischen Voraussetzungen freie Erkenntnistheorie gewonnen ist.

Vergegenwärtigen wir uns kurz zu diesem Zwecke Avenarius' Grundgedanken über den „Ausgangspunkt alles Philosophierens“ [1]), auf die wir mehrfach werden zurückzugreifen haben. Der „natürliche Weltbegriff“ ist der „natürliche Ausgangspunkt alles Philosophierens“. Die Weltbegriffe der Philosophie sind nur Variationserscheinungen desselben [2]). Unter einem formalen Gesichtspunkt betrachtet

1) Am deutlichsten auseinandergesetzt in R. Avenarius, der menschliche Weltbegriff, Leipzig 1891 und in den „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie 1894.

2) Avenarius, Der menschliche Weltbegriff a. a. O. S. 144 ff.

zerfällt dieser natürliche Weltbegriff alsbald in zwei logisch verschiedenwertige Bestandteile: eine „Mannigfaltigkeit von tatsächlich Vorgefundenem“ und eine „Hypothese“. Der erstere, der „empiriokritische Befund“, scheidet sich wieder in zwei Hauptteile, von denen der eine alles umfaßt, was zu „mir“ d. h. zu dem als „Ich“ Bezeichneten gehört; der zweite alles, was zu dem gehört, was man philosophisch gern als „Nicht-Ich“ bezeichnet, was man aber einfacher und positiv als die „Umgebung“ bezeichnen kann. Auch das „Ich-bezeichnete“ stellt sich wieder dar in Form von Sachen, Gedanken, Gefühlen, und das zu den Gefühlen Gehörende teils in der Form des „Sachhaften“ (z. B. körperlicher Schmerz) teils in der Form des „Gedankenhaften“ (z. B. Erinnerung jenes Schmerzes). Die Beziehung zwischen dem „Ich-bezeichneten“ und der Umgebung ist aber eine unauflösliche. Avenarius nennt sie daher die „empiriokritische Prinzipalkoordination“, deren Zentralglied das Ich, und deren Gegenglieder die Umgebungsbestandteile bilden.

Der zweite Bestandteil des natürlichen Weltbegriffs, die Hypothese besteht ihrem Gehalt nach darin, „daß ich den mitmenschlichen Bewegungen, welchen, sofern sie nur als ein von meinem örtlichen Standpunkte aus Vorgefundenes betrachtet werden, — tatsächlich nur eine mechanische Bedeutung zukommt, eine mehr als mechanische Bedeutung zuschreibe“ [1]).

Die herrschende Psychologie faßt nun dieses noch anzunehmende „Amechanische“ als „Empfindungen in uns“, die ihren Ort im „Gehirn“ haben. „Während ich den Baum vor mir als Gesehenes in demselben Verhältnis zu mir belasse, in welchem er in Beziehung auf mich ein Vorgefundenes ist, verlegt die herrschende Psychologie den Baum als „„Gesehenes““ in den Menschen (beziehungsweise in das Gehirn desselben“ [2]). Durch diese Hineinverlegung des Gesehenen in den Menschen, durch die „Introjektion“, wird nach Avenarius der ganze natürliche Weltbegriff gefälscht,

1) „Bemerkungen etc.“ a. a. O. S. 147.

2) a. a. O. S. 153.

und durch sie entsteht erst die ihm fremde Scheidung in eine „äußere“ und eine „innere“ Welt, der Dualismus, der dann als unmittelbare Erfahrung ausgegeben wird. In Wirklichkeit ist das Denken „kein Bewohner oder Befehlshaber, keine andere Hälfte oder Seite u. s. w., auch kein Befund, ja nicht einmal eine physiologische Funktion, oder nur ein Zustand überhaupt des Gehirns“ [1]).

Ist hier wirklich jede psychologische Voraussetzung ausgeschaltet? Was dem natürlichen Weltbegriff gemäß vorgefunden wird, sind ja keineswegs zwei Allgemeinbegriffe: „Ich“ und „Umgebung“, sondern eine „Mannigfaltigkeit“, die sofort (für das vorfindende Ich?) in zwei Gebiete zerfällt, von denen das eine, das „Ich-bezeichnete“ als Einheit sich darstellt. Es handelt sich nun darum, in welchem Sinne ein Unterschied zwischen diesen beiden Hauptteilen des „empiriokritischen Befunds“ als vorgefundener besteht. Gehen wir dieser Frage weiter nach, so zeigt sich sofort, daß von diesem Unterschied psychologische, aus der Entwicklung des Individuums erwachsene Momente unzertrennlich sind. Der natürlichen Weltauffassung ist das „Ich“ der durch die Hautoberfläche gegen die Außenwelt abgegrenzte psychophysische Organismus, als dessen eigentlicher Kern ein seelisches Zentrum dunkel vorgestellt wird. Bezeichne ich nun auch den Unterschied zwischen „Ich“ und „Umgebung“ als ein Vorgefundenes, so kann ich dabei selbstverständlich nicht an eine Unterscheidung beider Teile des Weltbegriffs in dem wissenschaftlich-erkenntnistheoretischen Sinne denken. Vorgefunden ist dieser Unterschied nur insofern, als er erfahren wird. Erfahren aber wird er nur dadurch, daß ich alle die zum „Ich-bezeichneten“ gehörigen Vorgänge als meine eigenen Erlebnisse f ü h l e, und daß ich über jenen psychophysischen Organismus u n m i t t e l b a r e r durch meinen W i l l e n verfügen kann, als über die nicht zu ihm gehörige Welt. Außerdem verlegt zwar die natürliche Weltauffassung die Wahrnehmung des Objekts selbst nicht in den Menschen hinein, aber sie macht

1) „Der menschliche Weltbegriff“ S. 56.

frühe die Erfahrung, daß von diesem Wahrgenommenen, z. B. dem Baum, auch nachdem das Objekt verschwunden ist, „in dem“ Wahrnehmenden ein Bild davon zurückgeblieben ist, das beliebig z. B. im Traum „in ihm“ auftauchen kann.

Daraus geht hervor, daß der Unterschied zwischen Ich und Umgebung, soweit er überhaupt als vorgefunden bezeichnet werden kann, gerade darauf beruht, daß das „Ich-bezeichnete“ in einer unmittelbareren Beziehung zum Vorfindenden steht[1]), als die Umgebung, und daß auch die „Sachen“ (der Körper) als zu diesem Ich gehörig nur gelten, weil sie in Gefühlen, Wollungen und damit verbundenen Vorstellungen als zu diesem Ich gehörig erlebt werden. Sobald wir also mit der „empiriokritischen Prinzipalkoordination“ durch Analyse der im „natürlichen Weltbegriffe“ liegenden Grundunterscheidung Ernst machen wollen, stoßen wir auf ein mehr oder weniger klar bewußtes, aber jedenfalls vorhandenes psychisches Erleben, zu dessen Erörterung psychologische Voraussetzungen unerläßlich sind. Dies bestätigt Avenarius selbst, wenn er in den „natürlichen Weltbegriff“ die Hypothese eingeschlossen sein läßt: daß ich den mitmenschlichen Bewegungen eine „mehr als mechanische“ Bedeutung zuschreibe. Denn diese angebliche Hypothese, die übrigens im natürlichen Weltbegriff nicht als Hypothese, sondern als zuverlässig sichere Annahme auftritt[2]), ist von Anfang an nur vorhanden im Sinne einer Deutung der vom Mitmenschen ausgehenden Töne und Geräusche als „Aussagen“, die als Äußerungen eines Denkens, Fühlens, Wollens denselben Sinn haben, wie die entsprechenden von mir selbst erzeugten Töne und Geräusche. Avenarius hat daher auch selbst an anderer Stelle[3]) die im natürlichen Weltbegriff liegende Hypothese sogleich

1) Vgl. hierzu die treffende Kritik des Empiriokritizismus bei Wobbermin, Theologie und Metaphysik 1901 S. 86 ff.

2) Vgl. W. Wundt, Über naiven und kritischen Realismus. Philosophische Studien XIII, 44 ff, 52, 53 f.

3) Der menschliche Weltbegriff S. 7.

auf die Deutung der mitmenschlichen Bewegungen als Aussagen bezogen. Wie soll es für mich überhaupt einen Unterschied zwischen „Mechanischem" und „Amechanischem" geben, wenn ich ihn nicht erlebe? Ich erlebe aber niemals bloß das negative „Amechanische", sondern das positive Psychische. Die Introjektion ist also nicht eine Fälschung, sondern ein untrennbarer Bestandteil des ursprünglichen Weltbegriffs. Daraus folgt noch nicht ihre Richtigkeit, wohl aber die Unmöglichkeit, bei einer Grundlegung der Erkenntnistheorie ohne psychologische Voraussetzungen auszukommen.

III. Der in den psychologischen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie liegende Zirkel.

Haben wir also die von Fries so stark betonte Abhängigkeit der Erkenntnistheorie von psychologischen Voraussetzungen als eine allgemeingiltige zuzugeben, so scheint damit zunächst nur ein Verhältnis konstatiert zu sein, wie es auch sonst unbeanstandet unter den Wissensgebieten sich findet. Die eine Wissenschaft verwendet Lehnsätze aus der andern.

Sobald wir aber die Sonderstellung der Erkenntnistheorie näher erwägen, so begegnet jene Abhängigkeit schweren Bedenken. Die Erkenntnistheorie beschäftigt sich ja mit dem Erkennen und daher mit den Vorfragen aller Wissenschaft. Die Erkenntnistheorie macht daher in gewissem Sinn jede andere wissenschaftliche Disziplin und damit auch die Psychologie erst möglich. Es ließe sich daher etwa der Satz aufstellen: „Jede wissenschaftliche Beobachtung und jede Folgerung in der Psychologie setzt die Giltigkeit der allgemeinen Begriffe und Methoden des Erkennens voraus und hängt von ihr ab"[1]).

Und doch soll die Psychologie für diese selbe Disziplin, durch die sie erst möglich wird, Vor-

1) Riehl, a. a. O. II, 7.

aussetzungen liefern? Bewegen wir uns hier nicht vollkommen im Zirkel?

Zur genaueren Orientierung ist zunächst zu bemerken, daß ja nicht der gesamte Inhalt der Psychologie als solcher von der Erkenntnistheorie abhängig ist. Die realen psychologischen Erkenntnisse entstehen durch die wissenschaftliche Verarbeitung des gegebenen Tatsachenmaterials. Es kommt also darauf an, was an den Ergebnissen der Psychologie von der Erkenntnistheorie abhängig ist. Die Möglichkeit der Erkenntnis ist bedingt durch die objektive Giltigkeit und durch die Grenzen des Erkennens. Wir werden also erwarten dürfen, daß die Abhängigkeit der Psychologie von der Erkenntnistheorie sich auf diese Punkte beziehen wird.

Auch die Psychologie strebt objektive Giltigkeit ihrer Resultate an, wäre also vom ersten Moment der Untersuchung an ihrerseits von einer Disziplin abhängig, welche diese objektive Giltigkeit begründet. Aber ist diese Disziplin selbst, die Erkenntnistheorie nicht in demselben Fall? Muß sie ihre Untersuchung nicht mit dem Vertrauen auf die objektive Giltigkeit ihrer Ergebnisse beginnen? Kontrolliert sie dieses Vertrauen auch nachträglich und analysiert die Gründe derselben, so kann dieses Verfahren doch auch für die Psychologie in Anspruch genommen werden. Wir begegnen hier zum erstenmal dem „Zirkel in der Erkenntnistheorie", der uns noch näher beschäftigen wird, und müssen uns hier damit begnügen, die Folgerungen daraus für die psychologischen Voraussetzungen zu ziehen.

Was ferner die Grenzen des Erkennens betrifft, so gibt es für alle Wissenschaften Gebiete, bei deren Bearbeitung kein Zweifel darüber obwaltet, daß sie an die Grenzen des Erkennens nicht hinanreichen. Auch für die Psychologie besteht ein solches Gebiet, innerhalb dessen sich also jene Voraussetzungen bewegen müssen. Der erkenntnistheoretischen Untersuchung ist dagegen die Aufgabe vorzubehalten, ein dem Erkennen etwa unzugängliches Gebiet, z. B. dasjenige der „rationalen Psychologie" abzugrenzen.

Eine wichtige Frage ist nun allerdings die, wie weit jene psychologischen Voraussetzungen in die Beweisführung der Erkenntnistheorie hineinreichen. Diese Frage läßt sich aber nur im Zusammenhang mit der Behandlung unseres zweiten Hauptpunktes, der Methode der Erkenntnistheorie beantworten.

B. Die logischen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie.

I. Die Bedeutung der formalen Logik für die Auffindung der Verstandesbegriffe bei Kant und Fries.

Es ist bekannt, welche bedeutende Rolle im System der Kantischen Vernunftkritik die Voraussetzungen aus der formalen Logik spielen. Sie liefern den Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe, und die Momente der Urteilsformen, Quantität, Qualität, Relation und Modalität, bilden ein viergliedriges Schema, das mit unermüdlicher Konsequenz überall angewandt wird, wo es sich darum handelt, die verschiedenen Seiten eines Problems auseinander zu legen.

Daß die Beweisführung, welche die Berechtigung dieses Schemas dartun soll, künstlich und unzulänglich ist, wurde schon frühe erkannt. Der Kern derselben liegt darin, daß der Verstand von den Begriffen keinen anderen Gebrauch machen kann, als daß er dadurch urteilt, daß daher auch die Verstandesbegriffe gefunden werden müssen, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann. Die Unsicherheit dieser Beweisführung tritt am deutlichsten da hervor, wo Kant seine Abweichungen von der „gewohnten Technik der Logiker" begründet. Die „unendlichen Urteile" z. B. werden nach Kant in der herkömmlichen allgemeinen Logik mit Recht den bejahenden beigezählt und machen kein besonderes Glied der Einteilung aus. Aber diese „in Ansehung des logischen Umfanges" unendlichen Urteile sind „wirklich bloß beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntnis überhaupt, und insofern

müssen sie in der transzendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urteilen nicht übergangen werden, weil die hierbei ausgeübte Funktion des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntnis a priori wichtig sein kann" [1]). Einerseits also wird die traditionelle Tafel der Urteile im wesentlichen übernommen, andererseits wird als Kriterium derselben die Beziehung auf den Inhalt der Erkenntnis eingeführt, deren synthetische Funktionen doch nur unter der Bedingung der Vollständigkeit und Zuverlässigkeit jenes aus der formalen Logik stammenden Leitfadens richtig aufgefunden werden können [2]). Von den bloßen Formen des Denkens aus sind wir mit einem Sprunge im Erkennen, ohne daß dieser Übergang hinreichende Rechtfertigung findet.

Auch Fries glaubt diesen Mangel zu erkennen. Wie wir gesehen haben, tadelt er an Kant, daß er sich nie die Frage stellte, wodurch denn in der menschlichen Erkenntnis die Analogie zwischen der analytischen und der synthetischen Einheit, die er richtig erkannte, bewirkt werde; und er meint diese Lücke durch seine Theorie auszufüllen, nach welcher die Denkformen, diese logischen Formen der analytischen Einheit, die Hilfsmittel des denkenden Verstandes sind, durch welche er sich der metaphysischen, in der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft vorhandenen Formen bewußt wird. Wir sollen dadurch nicht nur einsehen, wie und warum der Kantische Leitfaden uns die vollständige Einsicht in das System der metaphysischen Grundbegriffe verschaffen müsse, sondern zugleich auch, wie diese in der gedachten Erkenntnis gegebene Vereinigung der analytischen und synthetischen Formen zu unserer anschaulichen Erkenntnis in Beziehung stehe [3]). Fries hat sich auch der Aufgabe nicht entzogen, diese analytischen Formen in einem System der Logik vollständig darzustellen, und seine transzendentale Deduktion liefert, im Unterschied

1) Kr. d. r. V. S. 90 f.
2) Vgl. Riehl, Der philos. Kritizismus I, 362.
3) N. Kr. II, 25 f.

von derjenigen Kants, eine Rechtfertigung auch der einzelnen Kategorien, so daß die Deduktion zugleich eine Bestätigung des mit Hilfe des „Leitfadens“ gewonnenen Systems bildet. Aber auch sein Gedankengang läßt die Frage übrig, warum denn das „System der metaphysischen Grundbegriffe“ mit den Formen sich decken soll, durch die wir uns ihrer bewußt werden. Gerade seine scharfe Scheidung beider läßt die Möglichkeit einer Verschiedenheit beider Systeme offen, die eine solche Verwendung der analytischen Formen als „Leitfaden“ ausschliessen würde.

II. Die Sonderstellung der logischen Voraussetzungen gegenüber der Erkenntnistheorie.

Aber ist nicht alles Erkennen ein Denken? Sind es nicht stets Urteile, in denen wir die Erkenntnis besitzen? Wenn also auch die synthetischen Funktionen der Erkenntnis sich nicht unmittelbar aus einer Tafel der Urteilsformen ableiten ließen, setzt nicht doch alle Erkenntnistheorie eine Einsicht in das Wesen des Urteils und damit eine Logik voraus, in deren Mittelpunkt die Untersuchung des Urteils steht?

Diese Frage scheint die einfachste Beantwortung da zu finden, wo beide Disziplinen, die Logik und die Erkenntnistheorie als untrennbar gelten und daher nur Ein Verfahren ihnen zugrunde gelegt wird. Nach Schuppe[1]) lehrt die Logik nicht etwa eine subjektive Verfahrungsweise des Denkens (ohne Objekte) — die ist gar nicht denkbar —, sondern „gibt inhaltliche Erkenntnisse, natürlich allgemeinster Art, vom Seienden überhaupt und seinen obersten Arten.“

Wenn Denken und Erkennen oft so unterschieden werden, daß Denken die sog. subjektive Tätigkeit in Abstraktion von ihrem Objekte sei, während in der Anwendung auf das Objekt oder der Ergreifung des Objektes von ihr die

1) W. Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik 1894, S. 4 ff.

Erkenntnis bestehe, so sei jene subjektive Tätigkeit ohne Objekt eine Fiktion, und einen Akt der Anwendung kennen wir nicht. „Wer Denken als Instrument und Erkenntnis als das damit Hergestellte bezeichnet, hat zu sagen, was jedes von ihnen ohne das andere ist, wie sie sich unterscheiden, und vor allem, wie das Instrument gebraucht wird.“ „Zum Begriff und Wesen des Denkens gehört es, daß es einen Inhalt oder Objekt hat, und gehört der Ausspruch, daß dieser Inhalt wirklich Seiendes ist. Was eine rein subjektive Denktätigkeit ohne oder noch ohne Objekt (nach Analogie der Arm- und Handbewegungen, noch ehe sie ein Objekt erreicht haben) sein könnte, ist absolut unerfindlich. Unterscheiden wir sie dennoch von ihrem Inhalte als dem Gedachten, so haben wir offenbar die abstrakten Momente eines Ganzen vor uns, welche jedes für sich allein nicht existieren können. Das des Denkens wird völlig leer, und das des Inhaltes ohne sein Gedachtwerden zeigt sich auch wider Wissen und Willen bei jedem Versuch seiner Feststellung als Gedachtes“ [1]).

Aber geschieht es nicht auch sonst oft genug, daß wir zum Zwecke der Umgrenzung eines Wissensgebietes „die abstrakten Momente eines Ganzen“ vor uns stellen, „welche jedes für sich allein nicht existieren können“? Wenn wir die Anatomie von der Physiologie, die Kunstgeschichte, Wirtschaftsgeschichte, Literaturgeschichte von der allgemeinen Geschichte, die Physik von der Chemie getrennt behandeln, so tun wir grundsätzlich nichts anderes. Wir isolieren einen Ausschnitt der Wirklichkeit oder ein Geschehen innerhalb desselben, das für sich allein nicht vorkommt. Wir trennen Gegenstände oder Zustände oder Vorgänge mit Hilfe unserer Abstraktion, die „ohne einander überhaupt gar nicht existieren können“ [2]). Daß es sich hier um das Denken selbst handelt, macht keinen prinzipiellen Unterschied. Wir können ganz wohl die subjektive Seite des Erkenntnisvorgangs für sich betrachten, und wir können das

1) a. a. O. S. 6 f. 2) a. a. O. S. 7.

Hauptmerkmal angeben, durch welches sich dieselbe von dem Erkennen überhaupt unterscheidet. Es ist die Beziehung zum Gegenstand der Erkenntnis, von welcher wir in jener formal-logischen Untersuchung absehen.

Und wir werden nun allerdings diese Untersuchung, vom systematischen Aufbau der Wissenschaft aus betrachtet, als eine der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie anzusehen haben. Vermögen wir überhaupt die subjektive Seite des Erkennens für sich zu untersuchen, so muß es auch geschehen, nicht bloß im Interesse der Arbeitsteilung und angesichts der Möglichkeit, von dieser uns unmittelbar zugänglichen Seite her den einen Teil des ganzen Gebiets aufzuhellen, sondern auch weil wir die Formen des richtigen Denkens, mit welchen die Logik sich beschäftigt, genau kennen müssen, um ihre Tragweite für den Inhalt der Erkenntnis zu übersehen. Wir müssen wissen, was das Urteil ist, um sagen zu können, was es für unsere Erkenntnis von Gegenständen bedeutet. Dadurch wird die Logik noch nicht in dem Sinne von Kant und Fries zur Voraussetzung der Erkenntnistheorie, so daß die Grundbegriffe der Erkenntnis aus einer von der formalen Logik gelieferten Tafel der Urteile abzuleiten wäre. Wir bleiben uns bewußt, daß wir dabei eine Seite des Erkenntnisprozesses isoliert haben, die in dieser Absonderung nicht vorkommt, und daß die Logik daher nur einen Teil einer allgemeinen Erkenntnislehre bildet, aber wir unterziehen dieses Sondergebiet einer selbständigen Untersuchung und verfahren damit nicht anders als es auch sonst im Reiche des Wissens geschieht.

III. Der in der wechselseitigen Abhängigkeit der Logik und der Erkenntnistheorie liegende Zirkel.

Allerdings tritt uns hier der Einwurf des Zirkels aufs neue entgegen. Die Logik, welche die Formen des richtigen Denkens zu ihrem Objekte hat, soll die Voraussetzung der Erkenntnistheorie bilden, die ihrerseits die Möglichkeit einer

allgemeingiltigen Erkenntnis von Objekten überhaupt untersucht?

Aber hier tritt es noch deutlicher hervor, als auf dem Boden der psychologischen Voraussetzungen, daß dieser Einwurf die Erkenntnistheorie selbst mittrifft. Wenn diese selbst beim Beginn ihrer Untersuchung die Möglichkeit einer allgemeingiltigen Erkenntnis von Objekten voraussetzen muß, so kann aus dieser Voraussetzung keine Waffe gegen die Logik geschmiedet werden. Wir haben dann diesen Einwurf im Zusammenhang mit den „erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie" zu behandeln.

C. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie.

Der schwerfällige Ausdruck: „Erkenntnistheoretische Voraussetzungen der Erkenntnistheorie" bezeichnet in der Tat die einzigartige wissenschaftliche Situation, in der wir uns befinden, wenn wir mit einer erkenntnistheoretischen Untersuchung beginnen. Es handelt sich ja nicht um die Voraussetzungen des Erkennens, mit diesen beschäftigt sich die Erkenntnistheorie selbst, sondern es handelt sich wirklich um die Frage, mit welchen Voraussetzungen erkenntnistheoretischer Art die Erkenntnistheorie an ihre eigene Aufgabe herantritt. Wir können dreierlei solcher Voraussetzungen unterscheiden: 1. hinsichtlich des Ausgangspunktes der Untersuchung, 2. hinsichtlich der Untersuchung selbst und 3. hinsichtlich der Mitteilung der Untersuchung und ihrer Ergebnisse.

I. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen hinsichtlich des Ausgangspunktes der Untersuchung.

1. Das Erkennen als „Objekt".

Jede Untersuchung, also auch die erkenntnistheoretische, bedarf eines Ausgangspunktes tatsächlicher Natur. Das Erkennen muß Tatsache sein, um untersucht werden

zu können. Sofern die Untersuchung auf diese Tatsache gerichtet ist, könnte man auch von einem „Objekt" derselben reden, wenn wir damit nicht mehr als den Umstand zum Ausdruck bringen wollen, daß etwas zum Gegenstand der Untersuchung wird. In diesem Sinne wird selbst für Kant das „Ich denke" der reinen Apperzeption zum Objekt, so energisch er auch in den „Paralogismen" die Möglichkeit abweist, dieses transzendentale Subjekt aller Vorstellungen als einen Gegenstand zu betrachten, über welchen Aussagen wie über andere Gegenstände gemacht werden könnten. Schopenhauer drückt sich noch schärfer aus. Nach ihm gibt es überhaupt kein Erkennen des Erkennens, „weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkennte, was unmöglich ist." Auf den Einwand: „ich erkenne nicht nur, sondern ich weiß doch auch, daß ich erkenne" gibt er die Antwort: „Dein Wissen von deinem Erkennen ist von deinem Erkennen nur im Ausdruck unterschieden. „„Ich weiß, daß ich erkenne"", sagt nicht mehr als „„Ich erkenne"" und dieses, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr als „„Ich"". Wenn dein Erkennen und dein Wissen von ihm zweierlei sind, so versuche nur einmal jedes für sich zu haben, jetzt zu erkennen, ohne darum zu wissen, und jetzt wieder bloß vom Erkennen zu wissen, ohne daß dies Wissen zugleich das Erkennen sei. Freilich läßt sich von allem besonderen Erkennen abstrahieren und so zu dem Satz „„Ich erkenne"" gelangen, welches die letzte uns mögliche Abstraktion ist, aber identisch mit dem Satz „für mich sind Objekte" und dieser identisch mit dem „Ich bin Subjekt", welcher nicht mehr enthält, als das bloße „„Ich""[1]). Nach Schopenhauer erkennt daher das Subjekt sich nur als ein Wollendes, nicht aber als ein Erkennendes.

Man könnte schon in diesen Ausführungen Schopenhauers selbst einen Beweis dafür sehen, daß es möglich ist,

1) Schopenhauer, „Über den Satz vom Grunde" § 41. S. W. herausg. von Grisebach III, 158 f.

das Erkennen zu seinem eigenen Objekt zu machen. Es genügt aber, darauf hinzuweisen, daß, wenn wir auch Schopenhauers Gründen zunächst beistimmen, doch mindestens das Erkennen anderer Menschen Objekt unseres Erkennens werden kann. Da wir aber gleiche Grundzüge der Organisation in der menschlichen Gattung auch sonst überall voraussetzen, so könnten wir von hier aus auf unser eigenes Erkennen schließen. Es bedarf aber dieses Umweges gar nicht. Jede Erkenntnistheorie ist ein Zeugnis dafür, daß was Schopenhauer auf diesem künstlichen Wege als unmöglich dartun will, ein Erkennen des Erkennens, tatsächlich besteht.

Wenn also das Erkennen als tatsächlich Vorhandenes vorausgesetzt werden muß, um untersucht werden zu können, so entsteht nun die Frage: was liegt in dieser Voraussetzung, was ist alles in ihr mit eingeschlossen?

Hören wir Fries, so liegt schon im tatsächlichen Erkennen, von dessen Vorhandensein wir ausgehen, alles als Voraussetzung, dessen Erforschung und Begründung sonst erst von der wissenschaftlichen Untersuchung erwartet wird. Die Empfindung wird nicht erst als „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden", aufgefaßt, wodurch sich die Hauptschwierigkeiten der Erkenntnistheorie schon in diesem Ausgangspunkt konzentrieren, sondern die Anschauung in der Empfindung hat für sich allein unmittelbare Evidenz. In der Empfindung ist von vorneherein ein Anschauen von etwas außer mir oder einer Tätigkeit in mir enthalten. Die Vorstellung eines Gegenstandes oder eines Objektiven wird nicht erst durch Reflexion oder sonst hinterher hinzugebracht, sondern ist schon gleich von Anfang an vollständig dabei[1]). Nur durch diese Beschaffenheit der Empfindung, nach welcher sie unmittelbar die Anschauung gegenwärtiger Gegenstände in sich enthält, werde eine feste Grundlage für die Theorie der Erkenntnis erhalten, indem

1) N. Kr. I, 88 f.

wir, von der Sinnesanschauung ausgehend, Schritt für Schritt zeigen können, wie man von hier aus durch Einbildungskraft und Denken zur vollständigen Erkenntnis gelangt. „Aus Geisteszuständen, die noch keine Erkenntnis enthalten, zu erklären, wie der Gegenstand hinzukommt und so Erkenntnis entsteht, ist eine unauflösliche und zweckwidrige Aufgabe. Denn das Erkennen ist unmittelbar innere Qualität.“ Der Gegenstand ist „immer schon bei der Erkenntnis, das Erkennen selbst aber läßt sich von nichts mehr ableiten“[1]). Aber auch die Grundlage für jenes Weiterschreiten des Erkennens von jenem Ausgangspunkt aus bis zur Vollendung desselben haben wir als tatsächlich anzunehmen; Einheit, Verbindung, Notwendigkeit sind Tatsachen in unserer Erkenntnis, die wir voraussetzen müssen, wenn wir imstande sein sollen, eine Theorie des Erkennens vollständig zu geben[2]).

Haben wir wirklich so weit zu gehn? Sind wir genötigt, ein objektiv giltiges Erkennen als vorhanden vorauszusetzen, um überhaupt Erkenntnistheorie treiben zu können? Aus einer kritischen Bearbeitung der Friesischen Philosophie ergibt sich unmittelbar diese Fragestellung.

Kehren wir zunächst zu Kant selbst zurück. Welche Voraussetzungen erkenntnistheoretischer Art finden sich bei ihm?

2. Die „Erfahrung“ als Ausgangspunkt der Kantischen Erkenntnistheorie.

Wir werden dieselben am deutlichsten erkennen, wenn wir die Prämissen suchen, welche der im Mittelpunkt der ganzen Kritik der Vernunft stehenden Beweisführung, der transzendentalen Deduktion zugrunde liegen. Das Prinzip der ganzen Deduktion der Begriffe a priori liegt darin, daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung

1) N. Kr. I, 93, vgl. I, 349. 2) N. Kr. I, 237 f.

erkannt werden müssen. Denn „Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig.“

Sie sind es aber natürlich nur dann, wenn Erfahrung möglich sein muß. Für den, der diese Notwendigkeit bestreitet, wäre die ganze Beweisführung hinfällig. Sie ist triftig nur, wenn Erfahrung eine unumstößliche Tatsache ist und eben darum von jedermann auch das, was sie möglich macht, als giltig anerkannt werden muß. Erfahrung ist also die „Urtatsache“[1]) von welcher er ausgeht, und in Beziehung auf welche allein seine ganze Erkenntniskritik durchführbar ist.

Sie ist im Grunde genommen auch die einzige erkenntnistheoretische Voraussetzung der Kritik der reinen Vernunft[2]). Andere Annahmen, die man hierher gerechnet hat, sind, methodologisch betrachtet, nicht als besondere Voraussetzungen zu zählen. Nach Vaihinger gehört außerdem hierher: Die Unterscheidung von Stoff und Form der Erkenntnis und die damit zusammenhängende Annahme, daß aller Stoff uns nur durch die Sinnlichkeit gegeben werden könne, ferner der Satz: „Strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit stammen nicht aus der Wahrnehmung (der Erfahrung im gewöhnlichen Sinne) sondern aus der reinen Vernunft“, der sich dann wieder in zwei Prämissen teilt: (1.) Sätze und Begriffe, wie der der Kausalität können nicht durch bloße Kombination sinnlicher Eindrücke entstehen, (2.) „Erfahrung“ im prägnanten Sinne kommt nicht durch bloße Kombination sinnlicher Eindrücke zustande[3]).

Alle diese besonderen Voraussetzungen bilden teils einen Bestandteil der Grundvoraussetzung der Erfahrung, teils stellen sie die Bedingungen dar, unter denen die Ur-

---

1) K. Fischer, Kritik der Kantischen Philosophie. S. 91, 99 f.

2) Auch Riehl sagt: „Der Begriff der Erfahrung ist der feste Grund, die einzige Voraussetzung der Kantischen Erkenntnistheorie“, wobei freilich unter Betonung des „Begriffes“ die psychologischen Voraussetzungen abgelehnt werden. Philos. Kritizismus I, 303.

3) H. Vaihinger, Kommentar I, 425 ff.

tatsache der Erfahrung allein denkbar ist. Die Zerlegung in Stoff und Form macht verständlich, wie in dieser „Erfahrung" ein „Gegebenes" sein und ihr doch zugleich strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit zukommen könne. Daß strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht aus der Wahrnehmung stammen können, setzt Kant nicht einfach voraus, sondern sucht er aus dem Wesen der Wahrnehmung zu beweisen. Allerdings lesen wir in den Prolegomena, wo Kant von dem synthetischen Verfahren der Kritik der reinen Vernunft im Gegensatz zu dem analytischen der Prolegomena redet: „Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, das noch nichts als gegeben zugrunde legt, außer die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgend ein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht" [1]). Und in der Kritik der praktischen Vernunft [2]) heißt es: „Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntnis a priori gebe noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Not. Es wäre ebensoviel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe". Da nach Kant Anschauung und damit Erkenntnis nur stattfindet, sofern uns ein Gegenstand „gegeben" wird und das „Gegebensein" in dieser prägnanten Bedeutung dem Erfahrungs**stoff** als solchem zukommt, so kann jene Äußerung, daß sein System „noch nichts als gegeben zugrunde legt, außer die Vernunft selbst" nicht im streng ausschließenden Sinne gemeint sein. Es handelt sich hier um die Darstellungsform des Systems der Erkenntniskritik und um die Voraussetzungen, welche in diese Darstellungsweise hereingenommen werden. Das Gegebensein des Gegenstandes kommt hier als selbstverständliche Voraussetzung, die sowohl für die synthetische Darstellung der Kritik der reinen Vernunft, als für die analytische der Prole-

---

1) S. W. III, 27. 2) Kr. d. prakt. V., S. 11.

gomena gleichmäßig besteht, nicht in Betracht, muß aber, wo es sich grundsätzlich um eine vollständige Aufzählung sämtlicher Voraussetzungen der Erkenntniskritik handelt, mit genannt werden. Dann aber haben wir auf der einen Seite den Erfahrungsstoff, und auf der anderen Seite die durch die „Vernunft" (im weitesten Sinne dieses Begriffes) repräsentierte Erfahrungsform, die zusammen das Erfahrungsganze ausmachen. Wenn wir also auf die ersten Voraussetzungen zurückgehen, stoßen wir stets auf die „Erfahrung" als ursprünglichen Ausgangspunkt. Die Zerlegung dieser Erfahrung in Stoff und Form ist schon ein erster Schritt in der kritischen Bearbeitung dieses vorliegenden Materials, und nur in einem eingeschränkten Sinne, vom Gesichtspunkt der Frage einer bestimmten Darstellungsweise aus, kann die eine Seite, das die Form repräsentierende Vermögen die einzige Voraussetzung genannt werden. Die etwaige Entdeckung, daß es gar keine Erkenntnis a priori geben könne, wäre deshalb so „schlimm" für die kritischen Bemühungen, weil dann die strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit, welche der „Erfahrung im prägnanten Sinne" eigen ist, ihr gar nicht zukommen würde d. h. weil es dann Erfahrungserkenntnis gar nicht geben würde.

3. Der Sinn des Kantischen Erfahrungsbegriffs als der Grundvoraussetzung seiner Erkenntnistheorie.

Bleiben wir also dabei, daß die eigentliche Grundvoraussetzung der Vernunftkritik, soweit es sich um den Ausgangspunkt der Untersuchung handelt, die „Erfahrung" ist, so erhebt sich die weitere Frage: in welchem Sinne die Erfahrung Voraussetzung ist? Natürlich ist sie es nicht etwa bloß in derjenigen Bedeutung des Begriffs, welche dem „Empirismus" zugrunde liegt, und die auch Kant vielfach, oft unmittelbar, neben der höheren Bedeutung des Wortes gebraucht. Gleich in dem berühmten Satze, mit welchem

die Einleitung der zweiten Ausgabe der Kritik beginnt[1]), „daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel", ist das Wort in diesem Sinne gemeint, wie aus der Fortsetzung hervorgeht: „Denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt?" Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der „Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an". Erfahrung in der Bedeutung des „rohen Stoffs sinnlicher Eindrücke" ist also gewiß von jeder Erkenntnis vorauszusetzen, aber sie ist nur ein Bestandteil derjenigen von Kant unmittelbar daneben eingeführten Erfahrung im prägnanten Sinne, die wir als erkennende Menschen schon vorfinden, und die aus der Verarbeitung dieses Rohstoffs durch die Verstandestätigkeit entstanden ist.

Aber wenn nun die Erfahrung im Sinne des durch den Verstand bearbeiteten Rohstoffs der Empfindung die Urtatsache bildet, von welcher die Kritik der reinen Vernunft ausgeht, so kann in diesem Ausgangspunkt doch nicht schon die wissenschaftliche Erkenntnis der Formen dieser Verarbeitung enthalten sein. Denn sonst wäre die Deduktion ein vollkommener Zirkelbeweis, da sie die objektive Giltigkeit dieser Formen aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung beweisen, dieselben Formen aber als objektivgiltige Bestandteile derselben Erfahrung schon voraussetzen würde.

Es bleibt also nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß es nicht die philosophisch bearbeitete und in ihre Bestandteile bereits gesonderte „Erfahrung" des Erkenntnistheoretikers ist, welche den Ausgangspunkt der Erkenntnis-

1) Kr. d. r. V. 647.

theorie bildet, sondern die gemeine Erfahrung, welche als Erkenntnis von Gegenständen jedem normal organisierten Menschen eigen ist, welche aber auch dem erkenntnistheoretisch Reflektierenden für die Praxis des Lebens stets selbstverständliche Voraussetzung bleibt und die Grundlage seines Reflektierens selbst ausmacht. Alle synthetischen Formen, welche diese gemeine Erfahrung, welche allgemein anerkannte Tatsache ist, erst möglich machen, sind aber damit als objektiv giltig bewiesen.

4. Die Voraussetzung der objektiven Giltigkeit der „reinen Mathematik" und „reinen Naturwissenschaft" in ihrem Verhältnis zur gemeinen Erfahrung.

Aber setzt Kant nicht tatsächlich doch mehr voraus? Glaubt er nicht schon zu Beginn der Prolegomena „mit Zuversicht" sagen zu können, „daß gewisse reine synthetische Erkenntnisse a priori wirklich und gegeben sind, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft", da beide Sätze enthalten, „die teils apodiktisch gewiß durch bloße Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden"[1]). Und daraus wird die Folgerung gezogen: „Wir haben also einige, wenigstens unbestrittene, synthetische Erkenntnis a priori, und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur wie sie möglich sei, um aus dem Prinzip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können."

Von dieser Voraussetzung aus würde allerdings das ganze kritische Verfahren in einem andern Lichte erscheinen. Die transzendentale Deduktion wäre keine Beweisführung mehr für die objektive Giltigkeit der Erkenntnis, sondern nur eine Erklärung der bereits vorhandenen objek-

1) S. W. III, 27.

tiven Giltigkeit. Nun ist zuzugeben, wie auch in der Kontroverse über diesen Punkt in der Regel hervorgehoben wird, daß jener Standpunkt der Prolegomena nach Kant selbst durch das von der synthetisch angelegten Kritik der reinen Vernunft abweichende analytische Verfahren dieser Erläuterungsschrift bedingt ist. Die Kritik der reinen Vernunft sucht, „ohne sich auf irgend ein Faktum zu stützen“, die Erkenntnis „aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln“, die Prolegomena müssen sich als „Vorübungen“ auf etwas stützen, das man schon als zuverlässig kennt, und von wo man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, welche man noch nicht „kennt“, und dieses „Etwas“ ist eben das „Faktum“ der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft. Man kann daher mit Recht sich darauf berufen, die Prolegomena seien kommentierend, nicht grundlegend, und so aufgefaßt, habe ihr Verfahren, das als unabhängig angesehen, der völligen Sicherheit und Geschlossenheit entbehrte, unleugbaren Wert[1]), oder man kann betonen, daß Kant in diesem Werke nicht das System, sondern eine Einführung dazu gebe, welche seinen eigenen findenden Gedankengang wiederhole, welche also nicht mit dem objektiven Verfahren der Kritik selbst gleichgesetzt werden dürfe[2]).

Aber diese Anknüpfung an den andersartigen Zweck der Prolegomena und das sich daraus ergebende analytische Verfahren der Prolegomena reicht doch nicht völlig aus, die Schwierigkeit zu beseitigen. Zu deutlich und unmißverständlich hat Kant in der Einleitung der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft denselben Standpunkt eingenommen. Denn auch dort wird von der „reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft“ gesagt: „Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind; denn daß sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit be-

1) Riehl, Philos. Kritizismus I, 342.
2) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II, 53.

wiesen"[1]). Und zwar sind diese Wissenschaften nicht etwa nur als psychologische Gebilde ohne objektive Giltigkeit „wirklich gegeben". Denn sie unterscheiden sich eben als giltige Wissenschaften von der „Metaphysik", die, „wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage wirklich" ist. Will man hier auch geltend machen, wie dies z. B. Riehl[2]) tut, „daß erst in die Einleitung der zweiten Auflage zugleich mit der Formulierung des kritischen Problems andere, zum Teil wörtliche Anführungen aus den Prolegomenen übergegangen sind, zum Beweis, daß die Reflexionen auf Mathematik und Naturwissenschaft in der bestimmten Weise der Erläuterungsschrift von späterem Datum sind und nicht zu den ursprünglichen Bestandteilen des kritischen Denkens gehören", so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß Kant in der authentischen endgiltigen Fassung der Kritik von der Voraussetzung jener Wissenschaften als objektiv giltiger, deren Möglichkeit gar nicht bewiesen zu werden braucht, ausdrücklich ausgeht.

Dagegen ist unser früher gewonnenes Ergebnis vielleicht geeignet, auf diese Schwierigkeit ein Licht zu werfen. Es hat sich uns gezeigt, daß die transzendentale Deduktion nur dann beweiskräftig ist, wenn die objektiv giltige „Erfahrung" als „wirklich" bereits vorausgesetzt wird, und daß diese vorausgesetzte Erfahrung keine andere als die ursprüngliche Erfahrung, als die im „gemeinsten Verstandesgebrauch" vorliegende sein kann[3]). Es handelt sich also nicht darum,

---

1) Kr. d. r. V. S. 655. 2) a. a. O. I, 341.

3) Es bedarf keiner besonderen Ausführung darüber, daß diese Voraussetzung des „gemeinsten Verstandesgebrauches" eben als Ausgangspunkt, an welchen das kritische Verfahren anknüpft, von der beides identifizierenden Philosophie des common sense, die Kant in den Prolegomena (S. W. III, 8) geißelt, völlig verschieden ist. Dadurch unterscheidet sich auch die oben vertretene Auffassung von derjenigen Nelsons in den „Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge", mit dem sich E. Cassirer (Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes", Philos. Abhandlungen, herausgeg. von Cohen und Natorp I, S. 16 f.) auseinandersetzt. Seiner Verurteilung der Methode und Kampfweise der „Ab-

die objektive Giltigkeit einer Erkenntnis überhaupt zu beweisen, sondern darum, die objektive Giltigkeit der synthetischen Formen aufzuzeigen, welche mit Hilfe des die ursprüngliche Erfahrung zergliedernden kritischen Verfahrens aufgefunden worden sind. Von hier aus ist es kein allzuweiter Schritt, auch die objektive Giltigkeit der „reinen Mathematik“ und der „reinen Naturwissenschaft“ vorauszusetzen. Daß sie möglich sind, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen. Indem aber das „Wie“ ihrer Möglichkeit aufgezeigt wird, wird eben damit die objektive Giltigkeit der apriorischen Funktionen bewiesen[1]), welche als Grundlagen jener Wissenschaften die Kritik der Vernunft auffindet. Daß es eine objektiv giltige Erfahrung und objektiv giltige Sätze der Mathematik und Naturwissenschaft überhaupt gibt, nimmt Kant von vornherein an; welche apriorischen Funktionen ihnen aber zugrunde liegen, und daß gerade diese in ihrer Vollständigkeit aufgefundenen Formen objektiv giltig sind, und worin diese objektive Giltigkeit besteht, bedarf des kritischen Nachweises.

Auch dem Skeptiker gegenüber ist kein anderes Verfahren möglich, als aus der Tatsache, daß er selbst Erkenntnis von Gegenständen anerkennt, ihm gegenüber die Folgerungen zu ziehen und zu zeigen, unter welchen apriorischen Bedingungen dies allein möglich ist.

Kant stellt daher auch gelegentlich in betreff der Voraussetzung, daß es „notwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urteile a priori, im menschlichen Erkenntnis wirklich gebe“, die Wissenschaft und das gemeine Bewußtsein auf eine Linie, wenn er zum Beleg dafür sagt: „Will man ein Beispiel aus Wissenschaften, so darf man nur auf alle Sätze der Wissenschaft hinaussehen, will man ein solches aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche, so kann der Satz, daß alle Veränderung eine

handlungen der Fries'schen Schule“ schließe ich mich im übrigen bei aller Abweichung meines Standpunktes in der später zu erörternden Methodenfrage völlig an. (Vgl. dazu den I. Teil dieses Werkes.)

1) Vgl. Vaihinger, Kommentar I, 397.

Ursache haben müsse, dazu dienen"[1]). Immerhin bildet das eigentliche letzte Bollwerk, auf welches der Kritiker der Erkenntnis sich zurückziehen muß, wenn von dem Skeptiker die äußeren Wälle genommen sind, die gemeine Erfahrung. Der Skeptiker mag gewisse Sätze der reinen Naturwissenschaft, vielleicht auch die unbedingte Giltigkeit der Mathematik bestreiten wollen. Er wird aber nicht bestreiten können, daß im „gemeinsten Verstandesgebrauche" auch für ihn der Satz feststeht: „Die Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme"[2]), und die Deduktion weist ihm nach, welche reinen Verstandesbegriffe er als Bedingungen der Möglichkeit dieser als „wirklich" nicht zu leugnenden Erfahrung für objektiv giltig anerkennen muß.

Wir sehen also, was aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung als Prinzip der transzendentalen Deduktion gefolgert werden muß, wenn die Deduktion beweiskräftig sein soll: daß im „gemeinsten Verstandesgebrauche" eine objektiv giltige Erkenntnis als unbestrittene Tatsache vorausgesetzt wird, das bestätigt sich von verschiedenen Seiten her.

5. Der parallele Ausgangspunkt der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft und die Basis des Kantischen Systems.

Der Ausgangspunkt der Kritik der reinen spekulativen Vernunft entspricht damit völlig dem Ausgangspunkt der Kritik der praktischen Vernunft. Auf dem Boden der letzteren ist nur der Übergang von der „gemeinen Vernunfterkenntnis" zur „philosophischen" leichter zu vollziehen, „weil die menschliche Vernunft im Moralischen, selbst beim gemeinsten Verstande, leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch ganz und gar dialektisch ist". Die Rückbeziehung auf die „gemeine Vernunft-

1) Kr. d. r. V. 649.

2) Kant, Prolegomena § 30. S. W. III, 75.

erkenntnis" tritt daher hier auch mehr hervor, nicht bloß bei dem Verfahren der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, welche „vom gemeinen Erkenntnisse zur Bestimmung des obersten Prinzips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will" [1]), sondern auch im Gedankengang der Kritik der praktischen Vernunft. Während in Ansehung der theoretischen Vernunft das Vermögen einer reinen Vernunfterkenntnis a priori auch [2]) „durch Beispiele aus Wissenschaften (bei denen man, da sie ihre Prinzipien auf so mancherlei Art durch methodischen Gebrauch auf die Probe stellen, nicht so leicht, wie im gemeinen Erkenntnisse, geheime Beimischung empirischer Erkenntnisgründe zu besorgen hat) ganz leicht und evident bewiesen werden" kann, mußte man „aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche" dartun können, daß reine Vernunft, ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch praktisch sei, „indem man den obersten praktischen Grundsatz als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft, als völlig a priori von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte. Man mußte ihn zuerst, der Reinigkeit seines Ursprungs nach, selbst im Urteile dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Faktum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht" [3]). Wenn man daher fragt, was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, an der, als dem Probemetall, man jeder Hand-

1) S. W. VIII, 9.

2) „auch" müssen wir hinzusetzen, da Kant, wie die angeführte Stelle zeigt, auch für die theoretische Vernunft Beispiele aus „dem gemeinsten Verstandesgebrauche" verwendet.

3) Kr. d. pr. V. 111.

lung moralischen Gehalt prüfen müsse, so können nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen; „denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden“[1]). Es kommt dem Philosophen daher hier zu statten, „daß er, beinahe wie der Chemist, zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden, wenn er nämlich zu dem empirisch-affizierten Willen (z. B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er sich dadurch was erwerben kann) das moralische Gesetz (als Bestimmungsgrund) zusetzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Ebenso haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist (oder sich doch diesmal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes versetzt) das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, sofort verläßt seine praktische Vernunft (im Urteil über das, was von ihm geschehen sollte) den Vorteil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vorteil wird nun von jedermann, nachdem er von allem Anhängsel der Vernunft (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht ist) abgesondert und gewaschen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemals verläßt, sondern sich innigst damit vereinigt, zuwider sein könnte“[2]).

Nichts ist mehr geeignet, den tatsächlichen Ausgangs-

1) Kr. d. pr. V. 186.

2) Kr. d. pr. V. 112 f., vgl. hierzu auch die Ausführungen über Kants Lehre vom Gewissen in meinem Buche über „Wesen und Entstehung des Gewissens“. Leipzig 1894, S. 22 ff.

punkt der Kritik der praktischen Vernunft in das hellste Licht zu setzen, als diese ausführliche und anschauliche Vergleichung des Philosophen mit dem „Chemisten". Im Gemüte des ehrlichen Mannes, in welchem die praktische Vernunft (im weitesten Sinne des Wortes) mit dem Vorteil sich verbunden hat und das moralische Gesetz schlummert, wird dieses durch die bloße Vergegenwärtigung seines Inhalts gleichsam geweckt, vereinigt sich mit der praktischen Vernunft und macht das Widersittliche des Vorteils durch dessen Absonderung offenbar. Dem Philosophen aber verschafft dieses Experiment mit der „gemeinen Vernunft" von der er ausgeht, die Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit.

Auch in der Kritik der Urteilskraft ist das Verfahren kein anderes. Die ästhetische Urteilskraft zergliedert das, was in jedes Menschen Geschmacksurteil enthalten ist, und sucht durch die Heraushebung der Eigenschaften desselben das Schöne dem Wahren, Angenehmen und Guten gegenüber abzugrenzen. Das was „wir" „gut" nennen, was „jemand" angenehm heißt, was „jedermann" sagt[1]), bildet stets den Ausgangspunkt. Und die teleologische Urteilskraft analysiert das, was „wir" — keineswegs bloß die Philosophen, sondern die nach Zwecken urteilende Menschheit überhaupt — tun, wenn wir auf die Natur die Zweckbetrachtung anwenden.

Für das gesamte kritische Verfahren Kants bildet also die Voraussetzung des „gemeinsten Verstandesgebrauches", der „gemeinen praktischen Vernunft", des „jedermann" eigenen Geschmacksurteils den Ausgangspunkt, und zwar nicht bloß als ein tatsächlich vorgefundenes oder gar hypothetisches Element, sondern als etwas die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit an sich selbst in sich Schließendes. Die Philosophie erhebt nur die „dunkel vorgestellten Prinzipien"[2]) des gemeinen Verstandes zu klarem Bewußtsein, sie faßt nur das, was uns „unmittelbar bewußt"[3]) wird,

1) S. W. IV § 1 ff. S. 45 ff. 2) Kant S. W. IV, 89.
3) Kr. d. pr. V. 35.

in „abgezogene allgemeine Formeln" und muß dann natürlich auch die Allgemeingiltigkeit dieser sekundären Formeln aufzeigen. Im Gebiete der theoretischen Vernunft ist es auch möglich, von den objektiv giltigen Wissenschaften der Mathematik und reinen Naturwissenschaft auszugehen, wodurch die Ableitung der Prinzipien einfacher und einleuchtender wird. Daher tritt hier der „gemeinste Verstandesgebrauch" als Ausgangspunkt weniger hervor. Sobald aber dem Skeptizismus gegenüber Front gemacht werden muß, bleibt als letzte Reserve nur die gemeine „Erfahrung"[1]), die dem Skeptiker mit seinem Gegner gemeinsam ist.

Die Konsequenzen, welche sich von hier aus für die Methode ergeben, haben uns hier noch nicht zu beschäftigen. Es geht aber aus der bisherigen Untersuchung hinsichtlich des Ausgangspunktes der Erkenntnistheorie hervor, wie Fries mit seiner Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis hier nur eine Position stärker betonte, die schon bei Kant sich findet.

Aber ist denn damit nun wirklich eine Tatsache als Ausgangspunkt der Kantischen Kritik der Vernunft zu betrachten? und wird damit nicht sein ganzes Beweisverfahren von der Wahrnehmung, in diesem Falle von der innern Wahrnehmung und damit von der „Erfahrung" im andern herkömmlichen Sinne des Wortes abhängig? Werden durch diese empirische Begründung nicht die Prinzipien der Erkenntnis ihres allgemeinen und notwendigen Charakters entkleidet?

6. Der Kantische Begriff des „Faktums" nach seiner erkenntnistheoretischen Tragweite.

Kant selbst gebraucht, wie wir gehört haben, den Ausdruck Faktum von dem, was seinen Ausgangspunkt bildet.

1) Stets in dem prägnanten Kantischen Sinne verstanden, in welchem die allgemeingiltigen und notwendigen Formen als nicht bewußte Bestandteile mit eingeschlossen sind.

Wenn auch der kategorische Imperativ nur „gleichsam als ein" allem Vernünfteln und allen zu ziehenden Folgerungen vorhergehendes „Faktum" bezeichnet wird, so kommen doch alle anderen Wendungen, von dem Vergleich mit dem aus dem tatsächlich vorliegenden Material den gesuchten Stoff aussondernden Chemisten bis zur Berufung auf „jede natürliche Menschenvernunft," hier wie in der Analyse des Geschmacksurteils oder der Zweckbetrachtung auf das hinaus, was man sonst Berufung auf eine Tatsache nennt. Auch im Gebiete der theoretischen Vernunft redet Kant von einem „Faktum" als Ausgangspunkt. Aus der betreffenden Stelle der Prolegomena[1]) geht hervor, daß ihm die reine Mathematik und reine Naturwissenschaft als wirklich gegebene, reine synthetische Erkenntnisse a priori ein solches „Faktum" sind. Da er nun in demselben Zusammenhange in der Einleitung der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft zum Beleg, daß es „dergleichen notwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urteile a priori, im menschlichen Erkenntnis wirklich gebe", ein Beispiel aus den Wissenschaften und ein solches aus dem „gemeinsten Verstandesgebrauche" anführt, so haben wir das Recht, auf beides den Ausdruck Faktum anzuwenden.

Soweit die praktische Vernunft in Betracht kommt, hat schon Schopenhauer an dieser Bezeichnung Anstoß genommen. „„Das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft."" Was soll man bei diesem seltsamen Ausdruck sich denken? Das Faktische wird sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengesetzt"[2]). Fast alle Kantianer seien in den Irrtum geraten, daß Kant den kategorischen Imperativ als eine Tatsache des Bewußtseins aufstelle; dann wäre er aber anthropologisch, durch Erfahrung, wenngleich innere also empirisch begründet: was der Ansicht Kants schnur-

1) S. W. III, 27.

2) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. W. III, 525 ff., 519 ff.

stracks entgegenlaufe und wiederholt abgewiesen werde. Und Schopenhauer beruft sich dabei auf folgende Stellen, bei denen übrigens der von ihm nicht vollständig wiedergegebene Wortlaut und der Zusammenhang der Kantischen Ausführung wesentlich ist. „Nur ist immer hierbei (bei der Frage nach der Möglichkeit des Imperativs der Sittlichkeit) nicht aus der Acht zu lassen, daß es durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall einen dergleichen Imperativ gebe[1]), sondern zu besorgen, daß alle, die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch sein mögen“[2]). „Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs a priori zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil nicht zu statten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre“[3]). Er hätte noch die Worte hinzufügen können, mit denen Kant den II. Abschnitt seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ eröffnet: „Wenn wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keineswegs zu schließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt“[4]).

In der Weise Schopenhauers aufgefaßt ist der Widerspruch zwischen Kants eigenen Äußerungen ein unüberwindlicher, und es ist nicht zu verwundern, wenn Schopenhauer nicht weiß, was er aus dem „seltsamen Ausdruck“ „das moralische Gesetz gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft“ machen soll. Aus den von uns zusammengestellten Äußerungen Kants geht durchaus unmißverständlich hervor, daß der kategorische Imperativ ihm etwas dem Bewußtsein unmittelbar Gegebenes, tatsächlich Vorliegendes ist, von dem die Kritik der Vernunft auszugehen hat. Und wenn Schopenhauer sagt: „Wenn das wahr wäre, so hätte freilich die Ethik ein Fundament von unvergleichlicher Solidität, und es bedürfte keiner Preis-

1) Von Schopenhauer nur bis hierher zitiert.

2) Kant S. W. VIII 44. 3) a. a. O. S. 45. 4) S. W. VIII, 28.

frage, um zum Aufsuchen desselben zu ermuntern", „so ist eben dies Kants eigentliche Meinung. Und das „große Wunder", „daß man eine solche Tatsache des Bewußtseins erst so spät entdeckt" hat[1]), ist einfach so zu erklären, daß es sich gar nicht darum handelte, diese Tatsache erst zu entdecken, sondern ihr eine wissenschaftliche Form zu geben. Darum sagt auch Kant von dem Rezensenten, der diesen Punkt seiner Kritik der praktischen Vernunft tadelte, er habe es „besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt, in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten"[2]).

Aber dadurch würde doch der kategorische Imperativ als Tatsache des Bewußtseins, als Gegenstand der inneren Wahrnehmung und eben damit als etwas Empirisches festgestellt? Wie lassen sich damit Äußerungen vereinigen, wie die angeführten, daß es durch kein Beispiel d. h. empirisch aus zu machen sei, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe? Der scheinbare Widerspruch klärt sich einigermaßen auf, wenn wir aus dem Zusammenhang der Kantischen Darstellung in jenen Stellen entnehmen, in welchem Sinne diese Abweisung des Empirischen gemeint ist. Es handelt sich in allen diesen Fällen nicht, wie Schopenhauer annimmt, um eine Ablehnung der Auffassung des kategorischen Imperativs als einer Tatsache des Bewußtseins, sondern um die Unmöglichkeit, in einem Beispiele aus der Erfahrung mit Gewißheit darzutun, daß „der

1) Schopenhauer, S. W. III, 520.

2) Kr. d. pr. V. S. 7. Anmerkung.

Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz bestimmt werde". Daß die Ableitung des Begriffes der Pflicht „aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft" keine Behandlung desselben als Erfahrungsbegriff bedeutet, wird damit begründet, „daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sicheren Beispiele anführen könne, daß, wenn gleich manches dem, was Pflicht gebietet, gemäß geschehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft sei, ob es eigentlich aus Pflicht geschehn und also einen moralischen Wert habe?" Es ist daher im Sinne der tatsächlichen Bestimmung des Willens durch den kategorischen Imperativ gemeint, wenn geleugnet wird, daß die Wirklichkeit derselben in der Erfahrung gegeben sei[1]). Ob dieser kategorische Imperativ selbst als Tatsache des Bewußtseins gegeben sei, zieht er hier gar nicht in Betracht. Er beschränkt diesen Begriff der Tatsache auf diese engere Bedeutung auch an derjenigen Stelle, wo er auf die Definition des Begriffes der Tatsache selbst eingeht. In der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft[2]) heißt es: „Gegenstände für Begriffe, deren objektive Realität (es sei durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung, und, im ersteren Falle, aus theoretischen oder praktischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen korrespondierenden Anschauung) bewiesen werden kann, sind Tatsachen (res facti), dergleichen sind die mathematischen Eigenschaften der Größen (in der Geometrie), weil sie einer Darstellung a priori für den theoretischen Vernunftgebrauch fähig sind. Ferner sind Dinge, oder Beschaffenheiten derselben, die durch Erfahrung (eigene oder fremde Erfahrung, vermittelst der Zeugnisse) dargetan werden können, gleichfalls Tatsachen. — Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit

1) S. W. VIII, 45, 28.

2) Kant, Kritik der Urteilskraft § 91, nach der falschen Paragraphenzählung bei Rosenkranz § 90. S. W. IV, 375.

fähig ist) unter den Tatsachen, und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität, als einer besonderen Art von Kausalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwänglich sein würde), sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und, diesen gemäß, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung dartun läßt — die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist und unter die scibilia mit gerechnet werden muß." Der in der Richtung der Friesischen Philosophie liegende Gesichtspunkt, daß diese Ideen selbst zugleich Tatsachen des Bewußtseins sind, bleibt auch hier außer Betracht. Der Begriff der Tatsache bleibt auf die Gegenstände der Begriffe, auf die Gegenstände der Ideen beschränkt, obwohl er nach andrer Richtung hin den Begriff der Tatsache durch seine Ausdehnung auch auf die Gegenstände der möglichen Erfahrung erweitert[1].

Kant gebraucht also den Begriff „Tatsache" genau genommen in dreierlei Sinn: 1) von den Gegenständen einer wirklichen Erfahrung; in diesem Sinn wird die Tatsächlichkeit dem kategorischen Imperativ abgesprochen, aber in bezug auf die gewöhnlichen Objekte der Erfahrung, wie auf die Idee der Freiheit bejaht; 2) von den Gegenständen einer möglichen Erfahrung; Tatsachen in dieser Bedeutung sind die mathematischen Eigenschaften der Größen in der Geometrie; 3) von dem kategorischen Imperativ und von den synthetischen Urteilen a priori der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft wie auch von dem „gemeinsten Verstandesgebrauch". Im letzteren Sinne haben wir die gemeine Erfahrung selbst als die Grundtatsache bezeichnet, von welcher Kant ausgeht.

1) Vgl. Kants Anmerkung a. a. O. S. 375. „Ich erweitere hier, wie mich dünkt, mit Recht den Begriff einer Tatsache über die gewöhnliche Bedeutung dieses Worts. Denn es ist nicht nötig, ja nicht einmal tunlich, diesen Ausdruck bloß auf die wirkliche Erfahrung einzuschränken, wenn von dem Verhältnisse der Dinge zu unserem Erkenntnisvermögen die Rede ist, da eine bloß mögliche Erfahrung schon hinreichend ist, um von ihnen bloß als Gegenständen einer bestimmten Erkenntnisart, zu reden."

Wodurch soll sich aber dann diese Grundtatsache von den Tatsachen in der ersten Bedeutung unterscheiden? Ist sie nicht doch Tatsache in dem ersten gewöhnlichen Sinne des Wortes? und ist nicht damit der Ausgangspunkt der Kritik der reinen Vernunft ein empirischer?

Wir werden zunächst zu beachten haben, daß Kant in der Anwendung dieser dritten Bedeutung des Begriffes auf den kategorischen Imperativ nicht von einem Faktum überhaupt, sondern von einem „Faktum der reinen Vernunft" redet, und daß im Gebiete der theoretischen Vernunft der Ausdruck auf die synthetischen Erkenntnisse a priori der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft Anwendung findet. Es unterscheidet sich also dieses „Faktum" von sonstigen Tatsachen dadurch, daß hier die Merkmale der strengen Allgemeinheit und Notwendigkeit einen Bestandteil der Tatsächlichkeit selbst bilden.

Für das Problem der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie wird die Frage von wesentlicher Bedeutung sein, in welchem Sinne diese Hauptprädikate einer objektiv giltigen Erkenntnis im Kantischen „Erfahrungsbegriff" als schon „gegeben" angesehen werden müssen, und inwieweit für die Erkenntnistheorie überhaupt diese Voraussetzung, die bei Fries der vorausgesetzten „unmittelbaren Erkenntnis" an sich selbst zukommt, unentbehrlich ist.

7. Allgemeinheit und Notwendigkeit als Prädikate der „Erfahrung".

Die beiden Merkmale, an welchen die reine Erkenntnis von der empirischen sicher unterschieden werden kann, Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit, werden von Kant in erster Linie aus ihrem Gegensatz heraus bestimmt. Ein Satz, dem Notwendigkeit beigelegt wird, steht im Gegensatz zu der Erfahrung[1]) die nur lehrt, daß etwas so oder so be-

1) Erfahrung ist natürlich hier nur im rein empirischen Sinne im Gegensatz zu unserem prägnanten Kantischen Begriff der „Erfahrung" gemeint.

schaffen sei, aber „nicht, daß es nicht anders sein könne". Erfahrung gibt auch zweitens ihren Urteilen niemals wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit; sie gelangt nur bis zu dem Satze: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird aber ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, so wird gar keine Ausnahme als möglich zugelassen [1]). Ein solches Urteil gilt also a priori für alle überhaupt möglichen Einzelfälle.

Die „Allgemeinheit" hat aber auch noch eine andere Seite; und damit kommen wir auf einen Punkt, der für die beiden Hauptmerkmale der apriorischen Erkenntnis wie für die Erkenntnistheorie überhaupt von außerordentlicher Tragweite ist und darum der genaueren Untersuchung bedarf.

In den Prolegomena redet Kant auch von der „notwendigen Allgemeingiltigkeit" und versteht darunter die Giltigkeit des Urteils „für jedermann" [2]) d. h. zunächst die Giltigkeit des Urteils für alle Menschen. Man kann die letztere Allgemeinheit auch als subjektive Allgemeinheit bezeichnen zum Unterschied von der ersteren als der objektiven [3]). Nach Kant fallen beide Arten der Allgemeinheit zusammen. Ein „objektiv allgemeingiltiges Urteil" ist es „auch jederzeit subjektiv, d. i., wenn das Urteil für alles, was unter einem gegebenen Begriffe enthalten ist, gilt, so gilt es auch für jedermann, der sich einen Gegenstand durch diesen Begriff vorstellt" [4]). In diesem Sinne wird notwendige Allgemeinheit auch in der gemeinen Erfahrung vorausgesetzt.

Die Hauptschwierigkeit entsteht nun aber, wenn wir die Frage stellen, wie weit jene subjektive Allgemeingiltigkeit reicht? Kants Antwort hierauf knüpft sich an seinen Begriff des „vernünftigen Wesens", dem wir um seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung willen eine eingehendere Untersuchung widmen müssen.

---

1) Kr. d. r. V. 648 f. 2) S. W. IV, 59.
3) Vaihinger, Kommentar I, 204. 4) S. W. IV, 60.

8. Kants Begriff der „vernünftigen Wesen" und seine erkenntnistheoretische Bedeutung.

a) Die Menschengattung als Spezies „vernünftiger Wesen".

Kant rechnet mit der Möglichkeit, daß es außer den Menschen noch andere „denkende Wesen" oder „vernünftige Wesen" gibt. Er redet in dem Anhang zu seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" von den „Bewohnern der Gestirne" [1]) und ist der Meinung, „daß es eben nicht notwendig sei, zu behaupten, alle Planeten müßten bewohnt sein, ob es gleich eine Ungereimtheit wäre, dieses in Ansehung aller, oder auch nur der meisten zu leugnen".

In den „Träumen eines Geistersehers" spricht er sich allerdings darüber etwas skeptischer aus. „Alle solche Urteile, wie diejenigen von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt, oder mit anderen Wesen ihrer Art jetzt oder künftig im Verhältnis steht, können niemals etwas mehr als Erdichtungen sein, und zwar bei weitem nicht einmal von demjenigen Werte, als die in der Naturwissenschaft, welche man Hypothesen nennt" [2]). Aber auch in der Periode des Kritizismus steht diese Möglichkeit bleibend im Hintergrund seiner Betrachtungen. Durch die Kritik der reinen Vernunft, wie die der praktischen zieht sich, wie wir noch sehen werden, der Begriff des „vernünftigen Wesens" als der weitere im Verhältnis zu dem des Menschen. In der Kritik der Urteilskraft bestimmt er die Art eines solchen Fürwahrhaltens der Existenz nicht-irdischer „vernünftiger" Wesen näher, wenn er sagt: „Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, ist eine Sache der Meinung; denn, wenn wir diesen näher kommen könnten, welches an sich möglich ist, würden wir, ob sie sind oder nicht sind,

1) S. W. VI, 205 ff., vgl. hierzu meine Schrift: „Kants Rassentheorie und ihre bleibende Bedeutung" 1904.

2) S. W. VII, 103 f.

durch Erfahrung ausmachen; aber wir werden ihnen niemals so nahe kommen, und so bleibt es beim Meinen. Allein Meinen: daß es reine ohne Körper denkende Geister immateriellen Wesens gebe (wenn man nämlich gewisse dafür ausgegebene Erscheinungen, wie billig, von der Hand weist), heißt Dichten, und ist gar keine Sache der Meinung, sondern eine bloße Idee, welche übrig bleibt, wenn man von einem denkenden Wesen alles Materielle wegnimmt, und ihm doch das Denken übrig läßt. Ob aber alsdann das letztere (welches wir nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Körper kennen) übrig bleibe, können wir nicht ausmachen" [1]).

In der Anthropologie stellt er sich die Frage „ob die Menschengattung (welche, wenn man sie sich als eine Spezies vernünftiger Erdwesen, in Vergleichung mit denen auf anderen Planeten, als von einem Demiurgus entsprungene Menge Geschöpfe denkt, auch Rasse genannt werden kann)" „als eine gute oder schlimme Rasse anzusehen sei" [2]).

b) Das Geltungsgebiet der Anschauungsformen.

Wie verhält es sich nun aber angesichts dieser „Meinung" mit dem Geltungsgebiet der Anschauungsformen?

Wir setzen ohne weiteres voraus, daß die Aussagen, welche wir auf Grund unserer Raum- und Zeitanschauung machen, auch für andere normal organisierte Menschen giltig sind. Aber sie gelten auch nur für diese. Wir können nur „aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden". Wir können zwar sagen, daß „der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subjekt man wolle" [3]).

Wir kennen ja nichts als die uns eigentümliche Art, die Gegenstände wahrzunehmen, „die auch nicht not-

1) S. W. IV, 374. 2) S. W. VII, 274. 3) Kr. d. r. V. 55.

wendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muß"[1]). Sehen wir von diesen subjektiven Bedingungen ab, unter denen wir allein äußere Anschauungen bekommen können, so bedeuten die Vorstellungen von Raum und Zeit gar nichts.

Es ist ja möglich, daß andere denkende Wesen „an die nämlichen Bedingungen gebunden sind, welche unsere Anschauung einschränken". Wir haben aber keinerlei Anhaltspunkte dafür, und deshalb kein Recht „unserer Anschauungsform" „alle Wesen, die Erkenntnisvermögen haben, zu unterwerfen". „Es mag sein, daß einige Weltwesen unter anderer Form dieselben Gegenstände[2]) anschauen dürften; es kann auch sein, daß diese Form in allen Weltwesen, und zwar notwendig, eben dieselbe sei"[3]).

Im ersteren Falle lassen sich zwei Möglichkeiten denken. Die erste besteht darin, daß diese anderen denkenden Wesen eine sinnliche Anschauung, aber von anderer Art, als der Mensch besitzen. Hier ist der Punkt, an welchen unter Berufung auf Gauß und Riemann[4]) und teilweise im Anschluß an Kant die sogenannten „metamathematischen Untersuchungen" angeknüpft haben. In seinen geistreichen Ausführungen über die geometrischen Axiome geht Helmholtz von der Fiktion verstandbegabter Wesen von nur zwei Dimensionen aus, die an der Oberfläche irgend eines unserer festen Körper leben, und die zwar nicht die Fähigkeit haben, irgend etwas außerhalb dieser Oberfläche wahrzunehmen, wohl aber Wahrnehmungen ähnlich den unserigen, innerhalb der Ausdehnung der Fläche, in der sie sich bewegen, machen. Solche zweidimensionale Wesen würden unter Umständen zu anderen geometrischen Axiomen als die Euklidischen gelangen. Sie würden zwar

1) Kr. d. r. V. 66.

2) „Dieselben Gegenstände": man beachte die Tragweite dieser Ausdrucksweise für Kants Lehre vom Ding an sich.

3) Kant, Die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf. S. W. I, 497.

4) H. Helmholtz, Die Tatsachen in der Wahrnehmung, Vorträge und Reden II. Bd. 1884, S. 235.

ermitteln, daß ein Punkt, der sich bewegt, eine Linie beschreibt, und eine Linie, die sich bewegt, eine Fläche, aber darüber hinaus würden sie sich von einem weiteren räumlichen Gebilde, das entstände, wenn eine Fläche sich aus ihrem flächenhaften Raume herausbewegte, ebensowenig eine Vorstellung machen können, als wir es können von einem Gebilde, das durch Herausbewegung eines Körper aus dem uns bekannten Raum entstände. Solange Wesen dieser Art auf einer unendlichen Ebene lebten, so würden sie genau dieselbe Geometrie aufstellen, welche in unserer Planimetrie enthalten ist. Sie würden behaupten, daß zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie möglich ist, daß durch einen dritten außerhalb derselben liegenden Punkt nur eine Parallele mit der ersten geführt werden kann usw. Denken wir uns aber intelligente Wesen dieser Art an der Oberfläche einer Kugel befindlich, so würden sie z. B. parallele Linien gar nicht kennen. Sie würden behaupten, daß jede beliebige zwei „geradeste" Linien, gehörig verlängert, sich schließlich nicht nur in einem, sondern in zwei Punkten schneiden müßten, und die Summe der Winkel in einem Dreieck würde immer größer sein als zwei Rechte. Oder denken wir sie uns an der Oberfläche eines eiförmigen Körpers, so würde sich z. B. nicht einmal ein so einfaches Raumgebilde wie ein Dreieck ist, ohne Änderung seiner Form von einem Orte nach jedem anderen fortbewegen können. Dies wäre vielmehr nur unter der Bedingung eines ganz bestimmten Krümmungsmaßes der Fläche möglich[1]). Wenn Helmholtz auf diese Möglichkeit verschiedener Raumvorstellungen, von denen unser Euklidischer Raum nur einen Spezialfall darstellen würde, seine empiristische Erklärung derjenigen Eigenschaften des Raumes gründet, welche in den geometrischen Axiomen ihren Ausdruck finden, so tritt

1) H. v. Helmholtz, Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome. Vortrag, gehalten im Dozentenverein zu Heidelberg im Jahre 1870. Vorträge und Reden II, 7 ff. Dieses Krümmungsmaß muß nämlich = o sein, wenn die Axiome des Euklides gelten sollen.

hierin der Zusammenhang dieser Frage mit der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit der reinen Anschauung zutage.

Helmholtz unterscheidet allerdings scharf zwischen der allgemeinen Form der Raumanschauung, die Kant mit vollem Recht als transzendental gegeben betrachte, und den durch die Axiome der Geometrie ausgesprochenen näheren Bestimmungen derselben. Kants Lehre von den a priori gegebenen Formen der Anschauung sei ein sehr glücklicher und klarer Ausdruck des Sachverhältnisses; aber diese Formen müssen inhaltsleer und frei genug sein, um jeden Inhalt, der überhaupt in die betreffende Form der Wahrnehmung eintreten kann, aufzunehmen. Zu diesem Inhalt gehören die Axiome der Geometrie, die nicht a priori aus der transzendentalen Anschauung abzuleiten, sondern aus der Erfahrung entstanden sind, da sie auf Grund der Erfahrung umgewandelt werden können. Wenn Kant behauptet habe, daß räumliche Verhältnisse, die den Axiomen des Euklides widersprächen, überhaupt nicht einmal vorgestellt werden könnten, so sei er dabei, wie in seiner gesamten Auffassung der Anschauung überhaupt als eines einfachen, nicht weiter aufzulösenden psychischen Vorganges, durch den damaligen Entwicklungszustand der Mathematik und Sinnesphysiologie beeinflußt gewesen. Eine Anschauungsweise einer vierten Dimension vermögen wir uns allerdings auch nach der Ansicht von Helmholtz nicht vorzustellen, da alle unsere Mittel sinnlicher Anschauung sich nur auf einen Raum von drei Dimensionen erstrecken, und „die vierte Dimension nicht bloß eine Abänderung von Vorhandenem, sondern etwas vollkommen Neues wäre“ [1]).

Aber auch gegen die so eingeschränkte Behauptung der Möglichkeit andersartiger, von unserer Raumanschauung abweichender Raumvorstellungen gilt, was noch mehr gegen weitergehende Konsequenzen der Theorie der Mannigfaltigkeiten von n-Dimensionen zutrifft, und was am treffendsten Kurt Laßwitz in seiner sorgfältigen Erörterung

1) Helmholtz, a. a. O. S. 28. Die Tatsachen in der Wahrnehmung a. a. O. S. 234 und Beilage II u. III.

dieses Punktes in die Worte faßt: „Die Bemühungen von Helmholtz, die sinnliche Vorstellbarkeit anderer Räume zu verdeutlichen, liefern *nicht* die Anschauung von anderem Krümmungsmaße oder von anderen Dimensionen, sondern nur die Anschauung von *Raumgebilden innerhalb unseres dreidimensionalen Raumes, welche in diesem bestimmten Ausdehnungsgesetzen unterworfen sind*“ [1]). Wir verwenden dabei Analogieschlüsse, welche entweder nichts Neues d. h. nichts anderes bieten, als was in unserer eigenen Anschauungsform schon enthalten ist, oder welche die auch nach Helmholtz unmögliche Vorstellung eines Raumes von vier Dimensionen erfordern [2]) Wir können allerdings Mannigfaltigkeiten von n-Dimensionen in Zahlen oder Zahlsymbolen darstellen; aber in dem, was wir Raum nennen, steckt doch noch etwas anderes, nicht durch bloße Größenbeziehungen definierbares. „*Zahlen können eben alles Mögliche bedeuten, Raum aber ist Ausdehnung*, ist Ordnung im Nebeneinander; diese kann aus keiner Formel neu gewonnen werden, wenn sie nicht vorher da war“ [3]). So vollkommen auch diese Untersuchungen über Mannigfaltigkeiten von n-Dimensionen ausgebildet werden, sobald wir den Versuch machen, die gewonnenen Formeln in anschauliche Raumvorstellung zu übersetzen, bewegen wir uns mit allen Möglichkeiten andersartiger Raumgebilde doch nur innerhalb des uns geläufigen dreidimensionalen Raumes.

Die empiristischen Folgerungen aus diesen Theorien werden uns später im Zusammenhang beschäftigen, hier kam es nur darauf an, die in der Annahme einer Raumanschauung liegende Voraussetzung auf das richtige Maß zurückzuführen. Die Anschauungsformen anderer „denkender Wesen“ mögen wohl von den unsrigen

---

1) K. Laßwitz, Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit, 1883, S. 154. Zur Frage der vierten Dimension vgl. auch die scharfsinnigen Untersuchungen H. Lotzes in seinem System der Metaphysik. (System der Philosophie II. Teil 1879.)

2) a. a. O. S. 155. 3) K. Laßwitz a. a. O. 161.

abweichen. Aber wir sind nicht imstande, sie dann als Modifikationen unserer eigenen Raum- und Zeitanschauung, oder als einen anderen Spezialfall eines von unserer Sonderorganisation aus gewonnenen Allgemeinbegriffes anzusehen. Es ist zu beachten, wie vorsichtig sich Kant hier ausdrückt. Er hat allerdings in seiner Erstlingsschrift, in den „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ (1747)[1]) „Ausdehnungen von anderen Abmessungen“ als die unsrigen für sehr wahrscheinlich gehalten. Diese Ansicht war aber eine Folgerung aus seiner damaligen These, „daß die Substanzen in der existierenden Welt, wovon wir ein Teil sind, wesentliche Kräfte von der Art haben, daß sie in Vereinigung miteinander nach dem doppelten umgekehrten Verhältnis der Weiten ihre Wirkungen von sich ausbreiten.“ Da dieses Gesetz willkürlich sei, und die Eigenschaft der dritten Dimension auf ihm beruhe, so sei ein anderes Gesetz denkbar, aus welchem dann auch eine Ausdehnung von anderen Eigenschaften und Abmessungen geflossen wäre. Wenn es aber möglich sei, daß es Ausdehnungen von anderen Abmessungen gebe, so sei es auch sehr wahrscheinlich, daß Gott, dessen Werke alle die Größe und Mannigfaltigkeit haben, die sie nur fassen können, sie wirklich irgendwo angebracht habe[2]).

In der Periode des Kritizismus nimmt Kant eine etwas andere, eine vorsichtigere Stellung zu der Frage ein, die völlig mit unserer Kritik der metamathematischen Spekulationen zusammentrifft. Er hält eine andere sinnliche Anschauung, denkende Wesen von anderer Sinnlichkeit für möglich. Aber diese andersartige Sinnlichkeit ist dann überhaupt nicht mehr an Raum und Zeit gebunden. Sie ist „von anderer Art, als die im Raume und der Zeit“. Denn für die Sinnlichkeit des Menschen ist eben die „Anschauungsart in Raum und Zeit“[3]) charakteristisch. Damit stimmt die Äußerung der Prolegomena[4]) überein, „daß der vollständige Raum (der selbst keine Grenze eines an-

1) S. W., V, § 10 u. 11, S. 26 ff. 2) Kant S. W. V, 26 f.
3) Kr. d. r. V. 664; 75; 66 f. 4) S. W. III, § 12, S. 40.

deren Raumes mehr ist) drei Abmessungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne."

Die von Kant angenommene Möglichkeit „daß einige Weltwesen unter anderer Form dieselben Gegenstände anschauen dürften", läßt nun aber auch für eine andere Auslegung Raum. Es läßt sich auch eine unmittelbare Vorstellungsart der Gegenstände denken, die nicht nach Sinnlichkeitsbedingungen, also durch den Verstand die Objekte anschaut. Ein anschauender Verstand im letzteren Sinne oder eine „intellektuelle Anschauung" wäre aber nicht mehr abgeleitet (intuitus derivativus), wie die Anschauungsart des Menschen, sondern ursprünglich (intuitus originarius), und scheint daher „allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt) abhängigen Wesen zuzukommen"[1]. Der menschliche Verstand ist stets Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv[2].

Das Korrelat eines solchen anschauenden Verstandes ist das „Noumenon" als Gegenstand des reinen Denkens. Das Noumenon bedeutet „den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz andern Verstand, als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist"[3]. Genauer hat Kant in der für das Verständnis seiner Lehre vom Ding an sich wesentlichen veränderten Darstellung der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft den Begriff des Noumenon in seinem Verhältnis zur intellektuellen Anschauung bestimmt. Während wir unter Noumenon im negativen Sinne ein Ding verstehen,

1) Kr. d. r. V. 75, vgl. dazu „Kritik der Urteilskraft" S. W. IV, 394. „Will ich nun aber ein übersinnliches Wesen (Gott) als Intelligenz denken, so ist dieses in gewisser Rücksicht meines Vernunftgebrauchs nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich, aber ihm Verstand beizulegen und es dadurch als einer Eigenschaft desselben erkennen zu können sich schmeicheln, ist keineswegs erlaubt, weil ich alsdann alle jene Bedingungen, unter denen ich allein einen Verstand kenne weglassen muß . . . ."

2) Kr. d. r. V.. 88. 3) Kr. d. r. V. 257.

„sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren“, verstehen wir unter Noumenon in positiver Bedeutung „ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung“, und nehmen damit „eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können“ [1]).

c) Das Geltungsgebiet der Kategorien.

Damit ist nun, wenn wir von den Anschauungsformen zu den Verstandesbegriffen weiter gehen, zugleich die Möglichkeit einer anderen Form des Verstandes, nämlich eben des anschauenden in Betracht gezogen. Aber diese Möglichkeit bezieht sich ausschließlich auf den schöpferischen anschauenden Verstand des „Urwesens“. Für ein solches, für einen „intellectus archetypus“ allerdings ist die synthetische Verstandesfunktion nicht erst notwendig, welche für menschliche Wesen, für den „intellectus ectypus“ [2]) die Bedingung alles Denkens ausmacht. Der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption ist „nicht ein Prinzip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern nur für den, durch dessen reine Apperzeption in der Vorstellung: Ich bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist. Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewußtsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existierten, würde einen besondern Aktus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewußtseins nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut, bedarf“ [3]). Der anschauende Verstand hätte „keine Gegenstände, als das Wirkliche. Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes) und sinnliche Anschauungen,

1) Kr. d. r. V. 685. 2) Kritik der Urteilskraft S. W. IV, 300.
3) Kr. d. r. V. 664.

(welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen." Ein solcher intuitiver Verstand würde vom synthetisch Allgemeinen der Anschauung eines Ganzen als eines solchen zum Besondern gehen können, während unser Verstand die Eigenschaft hat, daß er in seinem Erkenntnisse z. B. der Ursache eines Produktes vom analytisch Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß" [1]. Jeder denkende und nicht anschauende Verstand bedarf also der transzendentalen Apperzeption und der reinen Verstandesbegriffe. Während wir demnach von unseren Anschauungsformen Raum und Zeit nicht annehmen können, daß sie allen endlichen denkenden Wesen zukommen, erstrecken sich die reinen Verstandesbegriffe „auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist" [2]. Es folgt hieraus die „Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt", „davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern, auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt" [3].

Daraus scheint allerdings ein schwer erträglicher Zwiespalt zu entstehen. Ist es wirklich möglich, daß die Verstandesformen bei wechselnden Anschauungsformen dieselben bleiben? Ist durch die letzteren mit der unbedingten Allgemeingiltigkeit der Mathematik nicht auch diejenige der Kategorien gefährdet, deren Giltigkeitsbeweis, wie die transzendentale Deduktion zeigt, mit demjenigen für Raum und Zeit aufs engste zusammenhängt? In der Tat stellt Kant gelegentlich die Möglichkeit anderer Formen des Verstandes mit derjenigen anderer Formen der Anschauung auf gleiche Stufe [4]. Ehe wir aber

1) Kritik der Urteilskraft. S. W. IV, 292, 298.
2) Kr. d. r. V. 670.
3) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. W. VIII, 84.
4) Kr. d. r. V. 214.

die Konsequenzen dieser Möglichkeiten weiter verfolgen, haben wir auch auf das Giltigkeitsgebiet des moralischen Gesetzes einen Blick zu werfen. Ist vielleicht hier die Giltigkeit für alle vernünftigen Wesen eine unbedingte?

d) Das Geltungsgebiet des moralischen Gesetzes.

Der gesamten Ethik Kants liegt die Anschauung zugrunde, daß moralische Gesetze für alle „vernünftigen Wesen" gelten[1]). Jedes vernünftige Wesen muß sich sein Dasein als „Zweck an sich selbst" vorstellen[2]). Der Begriff des vernünftigen Wesens selbst wird dementsprechend definiert. Eine „Intelligenz" (vernünftig Wesen) ist „ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist . . ."[3]). „Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor allen übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt"[4]). Für alle diese Wesen gilt das Sittengesetz. „Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz mit ein"[5]). Während Annehmlichkeit auch für vernunftlose Tiere, Schönheit nur für Menschen, d. i. tierische, aber doch vernünftige Wesen gilt, gilt das Gute für jedes vernünftige Wesen überhaupt[6]).

Und doch erfährt die Formulierung dieses Sittengesetzes im kategorischen Imperativ eine Einschränkung ihres Giltigkeitsgebietes. Die imperativische Form dieses Gesetzes hängt damit zusammen, daß man an dem Menschen zwar, als einem vernünftigen Wesen, „einen reinen, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertem Wesen, keinen heiligen Willen, d. i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann"[7]). Das moralische Gesetz ist daher hier ein kategorisch gebietender Impe-

1) Vgl. z. B. VIII, 35. 2) VIII, 57. 3) Kr. d. pr. V. 150. 4) S. W. VIII, 67. 5) Kr. d. pr. V. 38, 44. 6) IV, 54. 7) Kr. d. pr. V. 38.

rativ, und sein Wille steht unter der Abhängigkeit von demselben, unter einer Nötigung, die Pflicht heißt. Dagegen „in der allergenugsamsten Intelligenz wird die Willkür, als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich Gesetz sein könnte, mit Recht vorgestellt, und der Begriff der Heiligkeit, der ihr um deswillen zukommt, setzt sie zwar nicht über alle praktische, aber doch über alle praktisch-einschränkende Gesetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht hinweg“ [1]). Noch weiter scheint Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zu gehen [2]), wo er neben der ursprünglichen menschlichen Anlage für die Menschheit des Menschen als eines lebenden und zugleich vernünftigen, diejenige für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens als eine besondere Anlage hervorhebt und zum Beweis dafür hinzufügt: „Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objekten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen; hierzu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich selbst, und zwar als höchste Triebfeder ankündigt, zu ahnen.“ Der Nachdruck liegt aber auch hier auf dem Gesetz als schlechthin gebietendem. Ist die Triebfeder des menschlichen Willens und des Willens jedes erschaffenen vernünftigen Wesens das moralische Gesetz, so kann man dagegen dem göttlichen Willen gar keine Triebfeder beilegen, sofern unter Triebfeder der subjektive Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist [3]). Da ferner die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, und daher auch die

1) Kr. d. pr. V. 39. 2) S. W. X, 27 f. (Anm.).
3) Kr. d. pr. V. 87.

Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetzt, so kann einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen, welchem diese also auch kein Hindernis der praktischen Vernunft sein kann, Achtung fürs Gesetz nicht beigelegt werden[1]. Auch die Begriffe eines Interesse und einer Maxime können nur auf endliche Wesen, nicht etwa auf den göttlichen Willen angewandt werden. Denn auch sie setzen beide die Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, bei welchem die subjektive Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objektiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt[2]. Nur für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens ist daher das moralische Gesetz ein Gesetz der Pflicht; für den Willen eines allervollkommensten Wesens, welcher an sich selbst mit dem Gesetze übereinstimmt, ist es ein „Gesetz der Heiligkeit“[3]. Auch für heilige Wesen endlicher Art würde dies gelten. „Für endliche, heilige Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) gibt es keine Tugendlehre, sondern bloß Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen daß die erstere zugleich eine Autokratie derselben, d. i. ein, wenn gleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewußtsein des Vermögens enthält, über seine dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden“[4].

Immerhin besteht also bei Kant ein gewisser Parallelismus zwischen dem Giltigkeitsgebiet des moralischen Gesetzes und demjenigen der Verstandesformen. Beide sollen für alle vernünftigen Wesen gelten. Aber diese Allgemeingiltigkeit ist keine vollständige, was die der menschlichen Natur entsprechende Formulierung jenes Gesetzes und jener Verstandesbegriffe betrifft. Ein anschauender Verstand würde der transzendentalen Apperzep-

1) Kr. d. pr. V. 92. 2) Kr. d. pr. V. 97. 3) Kr. d. pr. V. 99.

4) Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. S. W. IX, 227.

tion und der Kategorien nicht bedürfen, und für einen heiligen Willen kann das Sittengesetz nicht die Form des kategorischen Imperativs haben. Aber eine objektiv giltige Erkenntnis von Gegenständen gibt es auch für den ersteren, da er nur in anderer Form dieselben Gegenstände anschaut, und die Heiligkeit des letzteren besteht gerade darin, daß sein Wille unmittelbar mit dem Sittengesetz übereinstimmt.

Jeder Versuch aber einer näheren Vorstellung dieser über die Menschengattung hinausreichenden Giltigkeit allgemeiner und notwendiger Formen der Vernunft muß mißlingen, da unsere Vorstellung von derselben stets an die Organisation unseres menschlichen Denkens gebunden ist. Schopenhauer hält daher jener Auffassung des Menschen als einer Spezies der Gattung vernünftiger Wesen entgegen, man sei nie zur Aufstellung eines genus befugt, „welches uns nur in einer einzigen Spezies gegeben ist, in dessen Begriff man daher schlechterdings nichts bringen könnte, als was man dieser einen Spezies entnommen hätte, daher was man vom Genus aussagte, doch immer nur von der einen Spezies zu verstehen sein würde.“ Wir kennen die Vernunft allein als Eigenschaft des menschlichen Geschlechts und seien schlechterdings nicht befugt, sie als außer diesem existierend zu denken und ein Genus „Vernünftige Wesen“ aufzustellen, welches von seiner alleinigen Spezies „Mensch“ verschieden wäre, noch weniger aber für solche imaginäre vernünftige Wesen in abstracto Gesetze aufzustellen. Von vernünftigen Wesen außer dem Menschen zu reden, sei nicht anders, als wenn man von schweren Wesen außer den Körpern reden wollte. Man könne sich des Verdachtes nicht erwehren, daß Kant dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Überzeugung des Lesers gezählt habe [1]).

Es ist aber doch fraglich, ob Kants Gedankengang wirklich von dem Einwand Schopenhauers getroffen wird,

1) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. W. III, 511 f.

ob es richtig ist, daß er in den Begriff des genus: „Vernünftige Wesen“ schlechterdings nichts bringen könnte, als er der einen Spezies: Mensch entnommen hätte. Für die kühnen Hypothesen seiner früheren Schriften, besonders der „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ über die Bewohner anderer Gestirne trifft dies zweifellos nicht zu. Denn hier ist die Vorstellung anderer zu dem genus gehöriger Arten nicht bloß durch die Spezies Mensch, sondern durch die andersartige Beschaffenheit anderer Weltkörper bedingt. Es wird stets darauf ankommen, aus welchen Motiven eine solche Annahme gemacht wird, ob die Gründe, welche dazu führen, nicht an sich selbst schon eine umfassendere Basis haben als jene Spezies allein.

e) Kants Motive für die Verwendung des Begriffs der „vernünftigen Wesen“.

Für die erkenntnistheoretische Tragweite von Kants Begriff der „vernünftigen Wesen“ ist die Frage ausschlaggebend, aus welchen Gründen er diesen Begriff als den weiteren gegenüber dem engeren der Menschheit auch über die Jugendschriften hinaus in der kritischen Periode festgehalten hat?

Die Antwort darauf ist aus Kants eigenen Worten zu entnehmen. Da z. B. alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, so müssen sie von der besonderen Natur der menschlichen Vernunft unabhängig sein und für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten, und es ergibt sich die Forderung „sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten, und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik (welches sich in dieser Art abgesonderter Erkenntnisse wohl tun läßt) vorzutragen“ [1]). Er will damit also jede Einmischung der Anthro-

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. W. VIII, 35.

pologie in die Begründung des Moralgesetzes zurückweisen, und er schließt damit auch die anthropologische Wendung aus, welche Fries der Begründung der apriorischen Formen gegeben hat. Auch für Fries ist es selbstverständlich, daß die Allgemeingiltigkeit der notwendigen Einheitsformen des Denkens und des moralischen Gesetzes eine gleichmäßig organisierte Vernunft[1]) der denkenden Wesen voraussetzt. Aber er beschränkt sich von Anfang an auf den menschlichen Geist. Da wir keinen anderen Geist kennen, als das denkende Wesen, und kein anderes denkendes Wesen, als den Menschen, so haben wir es nur mit Anthropologie zu tun[2]). Auch die „philosophische Anthropologie" die sich als Theorie der Vernunft über die bloße psychische Anthropologie erhebt, ist doch und bleibt Anthropologie und ist daher schon durch ihre Beschränkung auf den Menschen von Kants Vernunftkritik geschieden.

Diese Ablehnung der Anthropologie ist aber für Kant doch nicht das einzige Motiv[3]), den Begriff des „vernünftigen Wesens" einzuführen, oder sie ist es doch nur im Zusammenhang mit anderen Motiven. Welche Motive dies sind, tritt wohl am deutlichsten in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" hervor, wo es heißt: „Da Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von

---

1) Nach N. Kr. I, 303 ist Allgemeingiltigkeit „eine Giltigkeit für jedermann, dessen Vernunft organisiert ist, wie die meinige".

2) N. Kr. I, 36 f.

3) Vgl. A. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, 1891, S. 137 f., wo Hegler in einer Auseinandersetzung mit Cohen überzeugend nachweist, daß Kants Ausführungen tatsächlich das Recht geben, von einer Ausdehnung des Sittengesetzes auf andere vernünftige Wesen als den Menschen zu sprechen.

der menschlichen Natur darzutun (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich a priori dargetan werden kann), sondern man muß sie als zur Tätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen" [1]). Noch deutlicher ist folgende Stelle: „Pflicht soll praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besonderen Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjektives Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir angewiesen wären, zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre" [2]). Die unbedingte Notwendigkeit, die volle Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes ist nur verbürgt, wenn dasselbe nicht aus der besonderen Naturanlage der Menschheit abgeleitet wird. Zugleich wird allerdings der Wert des Sittengesetzes dadurch erhöht, daß der Mensch durch dasselbe in eine höhere Sphäre, in die Gemeinschaft mit anderen vernünftigen Wesen erhoben wird [3]), daß er dadurch als Zweck an sich selbst, als selbständiges Glied einem Reiche der Zwecke, einer „systematischen

---

1) Kant S. W. VIII. 80.

2) a. a. O. S. 52.

3) Vgl. Hegler a. a. O. 141, der sich auf die Stelle beruft in der Abhandlung über den „Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte" (S. W. VII, 372): „Und so war der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, von welchem Range sie auch sein mögen, getreten, nämlich in Ansehung des Anspruchs selbst Zweck zu sein", der aber mit Unrecht darin das hauptsächlichste Motiv Kants für seine Anwendung des Begriffs „Vernünftige Wesen" sieht.

Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze" [1]) eingefügt wird.

Aber das ausschlaggebende Motiv liegt für Kant immer in der Absicht, die Allgemeingiltigkeit zu sichern, ohne welche es keine praktischen Gesetze, sondern auf praktischem Gebiete nur Maximen gibt. Eben darum darf auch keine ausschließlich der menschlichen Gattung zukommende Eigenschaft, wie die „sympathetische Sinnesart", die „in dem Wohlsein anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfnis findet", den Bestimmungsgrund des Willens bilden, wenn für die praktische Vorschrift die Form des Gesetzes gewahrt bleiben soll [2]).

Ebenso gelten im Gebiete der spekulativen Vernunft, wie aus den früher angeführten Stellen hervorgeht, die Kategorien für alle endlichen denkenden Wesen, und mit dieser Ausdehnung ihres Geltungsgebietes ist ihre Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit für unser menschliches Urteilen aufs engste verknüpft.

Aber ist denn diese bloße Ausdehnung des Geltungsgebietes der Formen des Denkens und der praktischen Gesetze an sich selbst hinreichend, ihre strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit zu gewährleisten? Kant sucht dadurch jene apriorischen Prinzipien jeder empirischen Begründung möglichst zu entrücken, wie sie in der Abhängigkeit von der Sonderbeschaffenheit der menschlichen Organisation gegeben wäre. Eine solche Sonderbeschaffenheit, auch wenn sie einer ganzen Spezies gleichmäßig zukommt, ist stets etwas Zufälliges, das auch anders sein könnte. Die strenge Allgemeinheit eines Urteils ist niemals dadurch schon gesichert, daß „die Subjekte zufälligerweise gleichförmig organisiert sind" [3]). Auch für die Gattungseigentümlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens [4]) trifft ge-

1) Kant, Grundlegung zur Metaph. d. Sitten. S. W. VIII, 62.

2) Kr. d. pr. V. 41. So ist die, wie es scheint, von Hegler (a. a. O. S. 143) mißverstandene Stelle aufzufassen.

3) Kritik der Urteilskraft. S. W. IV, 223.

4) Vgl. dazu Kritik der Urteilskraft § 76. S. W. IV, 297 ff.

nau zu, was Kant als unterscheidendes Merkmal des Empirischen aufführt, daß sie nämlich so oder so beschaffen ist und ebensogut „anders sein“ könnte.

Wenn nun aber Kant seine apriorischen Prinzipien von dieser empirischen Bedingtheit durch eine Gattungsorganisation der Menschheit damit befreien will, daß er ihr Giltigkeitsgebiet auf die „vernünftigen Wesen“ überhaupt ausdehnt, so hat er damit zunächst nur eine erweiterte empirische Bedingtheit geschaffen. Der ganze imponierende Bau des Kritizismus erhebt sich auf der Grundlage einer Gattungsorganisation vernünftiger Wesen. Diese selbst aber ist als etwas Tatsächliches, Gegebenes grundsätzlich betrachtet zufälliger Natur und bedroht damit die Unabhängigkeit von der Erfahrung, welche jenen Prinzipien eigen sein soll. Die häufige Erörterung der Möglichkeiten einer solchen Organisation bei Kant zeigt, daß er die in seinen Jugendschriften vertretene hypothetische Annahme außermenschlicher Wesen und damit jene tatsächliche Voraussetzung seiner Erkenntnistheorie niemals völlig aus dem Auge verlor. Deutet man aber den Begriff des „vernünftigen Wesens“ anders, und gibt man ihm die Wendung zu einem neben der Gesamtheit der Individuen existierenden „Bewußtsein überhaupt“ oder zu einer „überindividuellen Organisation“, so legt man entweder in die Kantische Anschauung ein ihr fremdes mystisches Element hinein, oder man setzt ebenfalls ein Gegebenes voraus, das als solches zufällig ist und auch anders sein könnte, von dem aber doch die Giltigkeit jener Prinzipien abhängig ist.

Auch von der an den Begriff der „vernünftigen Wesen“ gebundenen Allgemeingiltigkeit gilt also der Satz, den Kant mit Rücksicht auf die Möglichkeit einer anderen Raumanschauung anderer denkender Wesen gebraucht: „Wenn wir die Einschränkung eines Urteils zum Begriff des Subjekts hinzufügen, so gilt das Urteil alsdann unbedingt.“ Wie ich im Gebiete der sinnlichen Anschauung die Bedingung zum Begriffe füge und sage: Alle Dinge, als äußere Erscheinungen, sind nebeneinander im Raum, worauf dann

diese Regel allgemein und ohne Einschränkung gilt, so muß ich in die Behauptung der Allgemeingiltigkeit der Kategorien, wie des moralischen Gesetzes die Voraussetzung mit einschließen, daß es sich um „vernünftige Wesen“ handelt. Unter dieser Voraussetzung gelten dann jene Prinzipien unbedingt. Aber eine andersartige Organisation, für welche jene Voraussetzung nicht zutrifft, bleibt an sich immer möglich.

Logisch kommt hier in Betracht, was Kant von den allgemeinen Sätzen sagt, die, ohne daß wir sie „in concreto kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingesehen werden“; sie können „nicht zur Richtschnur dienen und also nicht heuristisch in der Anwendung gelten, sondern sind nur Aufgaben zu Untersuchung der allgemeinen Gründe zu dem, was in besonderen Fällen zuerst bekannt worden. Der Satz zum Beispiel: wer kein Interesse hat zu lügen und die Wahrheit weiß, der spricht Wahrheit — dieser Satz ist in seiner Allgemeinheit nicht einzusehen, weil wir die Einschränkung auf die Bedingung des Uninteressierten nur durch Erfahrung kennen; nämlich, daß Menschen aus Interesse lügen können, welches daher kommt, daß sie nicht fest an der Moralität hangen“ [1]). Daß Menschen denken und zwischen gut und böse unterscheiden, wissen wir ebenfalls nur aus Erfahrung, nämlich aus der auf die „gemeine Menschenvernunft“ gerichteten inneren Wahrnehmung. Schreiben wir diese Fähigkeit oder diese Bewußtseinsinhalte auch noch anderen „vernünftigen Wesen“ zu, so haben wir dieses Erfahrungsergebnis nur auf ein weiteres Gebiet ausgedehnt.

f) Die Konsequenzen.

Ist nun mit dieser unentbehrlichen Voraussetzung einer Gattungsorganisation irgend welcher Art, der auch die scheinbar voraussetzungsloseste Erkenntnistheorie nicht

1) Kant, Logik § 21, Anm. 4, S. W. III, 284. Auf die Stelle macht Vaihinger, Kommentar II, 348 aufmerksam.

entgeht[1]), eine empirische Begründung der Erkenntnisprinzipien, auf welche es uns zunächst ankommt, wirklich unvermeidlich geworden?

Keineswegs. Allerdings — das Vorhandensein und die bestimmten Formen derselben als einer Eigentümlichkeit der menschlichen Gattung oder einer Gattung vernünftiger Wesen können wir als Tatsache nur durch Erfahrung feststellen. Aber was die Hauptsache ist, die Überzeugung von der unbedingten Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit dieser Gesetze wird nicht erst durch Erfahrung begründet, sondern steht von vornherein fest. Würde Kant nicht schon davon ausgehen, daß alles, was sich ihm selbst als vernunftnotwendig aufdrängt, unbedingte Allgemeingiltigkeit besitzt, so würde ihm durch Erwägungen über die Möglichkeit anderer „vernünftiger Wesen" diese Allgemeingiltigkeit nur zweifelhaft werden können. Nicht bloß das moralische Gesetz gründet sich also auf einen praktischen „Vernunftglauben", sondern auch auf theoretischem Gebiete tritt der Denkende an jede Aufgabe seines Denkens mit der Voraussetzung heran, daß die Formen, deren Notwendigkeit sein eigenes Denken gehorcht, unbedingt allgemeingiltige sind, und auch dem Erkenntnistheoretiker bleibt nichts anderes übrig, als mit diesem theoretischen Vernunftglauben seine Untersuchung zu beginnen. In dieser Art eines „spekulativen Vernunftglaubens" berühren sich also auch Kant und Fries.

Es ist allerdings denkbar, daß neben dieser Allgemeingiltigkeit des Denkens verschiedene Formen der Sinnlichkeit hergehen. Ziehen wir aber einmal solche Möglichkeiten, welche auch die Giltigkeit der Mathematik als eine durch unsere Organisation bedingte erscheinen lassen, in den Kreis unserer Betrachtung, so reden wir besser mit dem Kant der kritischen Periode nicht von verschiedenen

1) Auch der Empiriokritizismus nimmt in seinem „natürlichen Weltbegriff" sogleich die „empiriokritische Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit" als „Hypothese" auf. R. Avenarius, der menschliche Weltbegriff, 1891, S. 9.

Formen der Raum- oder gar der Zeitanschauung, sondern von verschiedenen Formen der Sinnesanschauung überhaupt. Erkenntnistheoretisch vollends bedenklich ist es aber zu sagen, unser Raum, der dann als „empirischer" bezeichnet wird, sei das einer „körperlichen Karte vergleichbare Abbild des absoluten Raumes", nur daß wir das Projektionsverfahren und infolgedessen auch das Urbild nicht kennen, daß also der Raum an sich, wie die Dinge an sich für unser Bewußtsein transzendent seien[1]). Wir haben kein Recht, mathematische Operationen in eine uns völlig unbekannte Modifikation des Raumes zu übersetzen und das dann noch Raum zu nennen.

So weit wir nun aber auch diesen Rahmen andersartiger Formen der Sinnlichkeit in ihrer Abhängigkeit von den vielgestaltigen Bedingungen anderer Gebiete des Universums spannen mögen: von der erkenntnistheoretischen Voraussetzung allgemeingiltiger Formen des Denkens kommen wir doch nicht los, und wie wir einzelne Irrtümer unserer Sinne mit Hilfe des Denkens korrigieren, so würde uns auch die etwaige Annahme, daß die Bewohner des Orionnebels ohne Raumanschauung seien[2]), nur zu einer Aufforderung werden, mit Hilfe des Denkens die erkenntnistheoretische Bedeutung unseres eigenen Raum- und Zeitbewußtseins darnach zu bemessen, um die „Objekte" so zu erkennen, daß dabei der das Ergebnis modifizierende Einfluß der Sonderorganisation unserer Sinnlichkeit ausgeschaltet wird.

Wir sehen also: der Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie wie er aus einer kritischen Betrachtung der Kantischen Erkenntnistheorie von der durch Fries angeregten Problemstellung aus sich ergibt, schließt eine dreifache

1) F. Hausdorff, Das Raumproblem. Annalen der Naturphilosophie III, 1903, S. 15.

2) F. Hausdorff a. a. O. S. 18.

Voraussetzung ein, erstens die „gemeine Erfahrung“ oder — unter Vermeidung des mißverständlichen prägnanten Kantischen Erfahrungsbegriffs einfacher ausgedrückt — das Erkennen als ursprüngliche Tatsache, die auch für den Erkenntnistheoretiker die Grundlage aller Orientierung und wissenschaftlichen Beweisführung bildet, zweitens eine Gattungsorganisation vernünftiger Wesen, vermöge welcher die leitenden Prinzipien dieses Erkennens nicht bloß für mich, sondern für alle denkenden Wesen gelten, drittens den Vernunftglauben, daß jene Gattungsorganisation nicht zufälliger Natur und darum jene Allgemeingiltigkeit eine unbedingte und notwendige ist.

An den Ausgangspunkt hat sich die Untersuchung anzuschließen und so erhebt sich die weitere Frage, welche Voraussetzungen die Erkenntnistheorie hinsichtlich der Untersuchung selbst zu machen hat.

Diese, wie die folgenden Erörterungen sind durch die Behandlung der grundlegenden Frage des Ausgangspunktes so weit vorbereitet, daß sie eine kürzere Fassung zulassen.

II. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen hinsichtlich der Untersuchung selbst und der unvermeidliche Zirkel der Erkenntnistheorie.

Die Voraussetzungen der Erkenntnistheorie, soweit sie die Untersuchung als solche betreffen, sind zunächst nach zwei Seiten hin abzugrenzen. Es handelt sich nicht um die von uns bereits besprochenen logischen Voraussetzungen, nicht um die Voraussetzung allgemeingiltiger Gesetze des Denkens überhaupt, sondern um diejenigen Annahmen, ohne welche objektiv giltige Untersuchungsergebnisse der Erkenntnistheorie überhaupt nicht möglich sind. Andererseits kommt hier aber auch noch nicht die Methode der Erkenntnistheorie selbst in Betracht, sondern nur die Gesamtheit der in ihrer methodischen Arbeit selbst liegenden Voraussetzungen.

Welche dies sind, ergibt eine Erwägung der Bedingungen, unter denen die Untersuchung steht, unmittelbar.

1. Die Voraussetzungen der erkenntnistheoretischen Untersuchung als solcher und der daraus entstehende Zirkel.

Während der Erkenntnistheoretiker seine Untersuchung in Angriff nimmt, ist er im Begriff, etwas zum Gegenstand seiner Erkenntnis zu machen, und setzt die objektive Giltigkeit der dieses Erkennen leitenden Prinzipien bereits voraus. Auch Kants Kritik der reinen Vernunft schließt von Anfang an diese Voraussetzung ein. Er kann daher auch nicht umhin, die Formprinzipien des Erkennens, die Kategorien schon zu Beginn seiner Untersuchung als objektiv giltige zu verwenden. Er gebraucht die Begriffe Möglichkeit, Einheit, Notwendigkeit, Realität, Negation und andere im Sinne ihrer Anwendung auf das Erkenntnisobjekt.

Indem so der Erkenntnistheoretiker die objektive Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien, die er beweisen soll, schon zu Beginn seiner Untersuchung voraussetzen muß, entsteht der unvermeidliche Zirkel, welcher von jeher eine der Hauptschwierigkeiten der Erkenntnistheorie bildete.

Der Grundgedanke desselben findet sich schon bei Sextus Empirikus. Es ist der zweite der zuerst als zehn, später als fünf gezählten Tropen der jüngeren Skeptiker, welcher die Enthaltung vom Urteil, die ἐποχή, zu begründen sucht durch das Hinauslaufen auf unendliche Reihen, indem der fragliche Satz durch einen andern, dieser wieder durch einen andern und so fort ins Unendliche gesichert werden müßte[1]. Den schärfsten Ausdruck hat ihm jedoch mit Beziehung auf die kritische Philosophie Hegel gegeben. Ein Hauptgesichtspunkt dieser Philosophie

1) Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 166, bei H. Ritter et L. Preller, Historia Philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta ed IV, S. 455 f.

sei, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge u. s. f. zu erkennen, das Erkenntnisvermögen selbst untersucht werden müsse, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse, heißt es, doch das Instrument vorher kennen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittelst desselben zustande kommen soll, da sonst, wenn es unzureichend sei, alle Mühe verschwendet sein würde. „Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen", erwidert darauf Hegel, „so ist leicht zu sehen, daß wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurteilen lassen, als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen, nicht anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist eben so ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholasticus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage"[1]).

2. Die Versuche einer Überwindung des erkenntnistheoretischen Zirkels.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, der in diesem Zirkel liegenden Schwierigkeit auszuweichen. Da der Widerspruch darin besteht, daß die objektive Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien einerseits von der erkenntnistheoretischen Untersuchung vorausgesetzt werden muß, andererseits durch sie erst bewiesen werden soll, so sind hierzu drei Wege gangbar. Man kann entweder die erkenntnistheoretische Untersuchung und damit ihre leitenden Prinzipien vom Erkennen selbst zu trennen suchen oder auf die objektive Giltigkeit als Voraussetzung irgendwie verzichten oder endlich die Forderung eines eigentlichen Beweises jener objektiven Giltigkeit überhaupt fallen lassen.

1) Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. § 10. Ausg. von Rosenkranz in Kirchmanns philos. Bibliothek, S. 39.

a) Die Scheidung des Erkennens von der Erkenntniskritik.

Die Gangbarkeit des ersten Weges wird in der Regel durch Analogien erläutert, die etwa an Hegels Bild vom Schwimmen anknüpfen. Man sagt, es handle sich nicht darum schwimmen zu lernen, sondern das Schwimmen zu erklären; oder man sagt, die Erkenntniskritik verhalte sich zum Erkennen selbst, wie die Optik zum Sehen. Es ist aber schon in den Worten Hegels der Punkt angedeutet, aus welchem die Unhaltbarkeit solcher Analogien hervorgeht. Die Brauchbarkeit irgend welcher Instrumente oder Verfahrungsweisen kann ganz wohl mit Hilfe des Verstandes geprüft werden, ebendeshalb weil das Kriterium hier mit dem Instrument oder Verfahren nicht identisch ist. In der Erkenntnistheorie ist der Sachverhalt ein ganz anderer, einzigartiger. Die Untersuchung des Erkennens kann, sagt Hegel mit Recht, „nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt, dasselbe untersuchen, nicht anders als es erkennen". Die Lage des Erkenntnistheoretikers ist daher in der Tat keine andere, als die des „Scholasticus", der schwimmen lernen will, ehe er sich ins Wasser wagt. Das Beispiel der Optik aber würde nur zutreffen, wenn es sich um ein Sehen des Sehens handeln könnte. Indem in der Optik aber wissenschaftliche Hilfsmittel das Kriterium des Sehens bilden, ist das Verhältnis ein ganz anderes als in der Erkenntnistheorie, wo ein Erkennen des Erkennens als Aufgabe gestellt ist.

Man könnte nun aber eben dieses Erkennen des Erkennens als etwas durchaus Einzigartiges von dem Erkennen selbst trennen. Die darin liegende Stellung zur Methode der Erkenntnistheorie hat uns hier noch nicht zu beschäftigen. Für jetzt kommt dieser Standpunkt nur insoweit in Betracht, als er eine Möglichkeit bieten soll, dem in der Natur der Erkenntnistheorie liegenden Zirkel zu entgehen. Es ließe sich dabei an Kant anknüpfend sagen, die Begriffe, welche in der kritischen Untersuchung zur An-

wendung kommen, seien selbst keine Verstandesbegriffe im Sinne der Kategorien, deren objektive Giltigkeit durch die transzendentale Deduktion bewiesen werde. Man wird sich dabei etwa auf Stellen bei Kant selbst berufen, wie die folgenden: „Diese Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit; denn alle Kategorien gründen sich auf logische Funktionen in Urteilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält“ [1]). Aber die Erkenntnis jener Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist ja selbst das Ergebnis der kritischen Untersuchung, die ihrerseits logischer Funktionen in Urteilen sich bedient und deren Giltigkeit voraussetzt.

Tiefer geht eine Bemerkung in den „Paralogismen der reinen Vernunft“, die um ihrer prinzipiellen Bedeutung willen besondere Beachtung verdient. „Das Denken, für sich genommen, ist bloß die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung, und stellet das Subjekt des Bewußtseins keineswegs als Erscheinung dar, bloß darum, weil es gar keine Rücksicht auf die Art der Anschauung nimmt, ob sie sinnlich oder intellektuell sei. Dadurch stelle ich mich mir selbst, weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere. Wenn ich mich hier als Subjekt der Gedanken oder auch als Grund des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache; denn diese sind jene Funktionen des Denkens (Urteilens) schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt,

1) Kr. d. r. V. 658 f.

welche freilich erfordert werden würden, wenn ich mich erkennen wollte. Nun will ich mich meiner aber nur als denkend bewußt werden; wie mein eigenes Selbst in der Anschauung gegeben sei, das setze ich bei Seite, und da könnte es mir, der ich denke, aber nicht sofern ich denke, bloß Erscheinung sein; im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist. Der Satz aber: Ich denke, sofern er so viel sagt, als: Ich existiere denkend, ist nicht bloße logische Funktion, sondern bestimmt das Subjekt, (welches denn zugleich Objekt ist) in Ansehung der Existenz und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Objekt nicht als Ding an sich selbst, sondern bloß als Erscheinung an die Hand gibt. In ihm ist also schon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, sondern auch Rezeptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjekts angewandt. In dieser letztern müßte denn nun das denkende Selbst die Bedingungen des Gebrauchs seiner logischen Funktion zu Kategorien der Substanz, der Ursache etc. suchen, um sich als Objekt an sich selbst nicht bloß durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseins zu bestimmen, d. i. sich als Noumenon zu erkennen, welches aber unmöglich ist, indem die innere empirische Anschauung sinnlich ist, und nichts als Data der Erscheinung an die Hand gibt"[1]).

Auch hier ist von Vorstellungsarten die Rede, die auf das Ich als Subjekt der Gedanken oder als Grund des Denkens sich beziehen, aber doch nicht im Sinne der Kategorien der Substanz oder der Ursache verstanden werden dürfen. Aber es wird scharf unterschieden zwischen dem Denken und dem Erkennen. Das „Ich denke" als bloße logische Funktion liegt weder im Gebiete der Erscheinung noch des Dings an sich. Eine Erkenntnis des denkenden

1) Kr. d. r. V. 700 f.

Ich als Objektes an sich selbst aber ist unmöglich, denn dazu wäre Anwendung der Kategorien über das Anschauungsgebiet hinaus notwendig. Nur auf einem ganz anderen Wege wäre ohne die Bedingungen der empirischen Anschauung unsere Wirklichkeit bestimmbar, nämlich wenn wir in gewissen a priori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs Veranlassung fänden, uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen [1]).

Damit knüpft auch an dieser Stelle der Kritik der reinen Vernunft an das negative Resultat der Paralogismen die positive Ergänzung durch die Kritik der praktischen Vernunft an, und Schopenhauer erweist sich in diesem Punkte als echter Schüler Kants, wenn er annimmt, daß das Subjekt sich selbst nicht als erkennendes, sondern nur als wollendes erkennen kann.

Gerade diese μετάβασις εἰς ἄλλο γένος zeigt aber, wie weit hier Kant von der Problemstellung entfernt ist, die dann bei Fries in den Vordergrund trat, von der Frage, von welchen Voraussetzungen und von welcher Methode die Untersuchung des Erkennens selbst und seiner Formen auszugehen habe.

Nehmen wir aber einmal, um der Erörterung der Methode der Erkenntnistheorie nicht vorzugreifen, an, Kant habe tatsächlich in seiner Erkenntniskritik ein von dem Erkennen selbst völlig verschiedenes Verfahren angewandt, so schiene damit zunächst ein Weg gezeigt, dem Zirkel zu entgehen. Es wären ja dann nicht dieselben Erkenntnisprinzipien, deren objektive Giltigkeit bewiesen werden soll und doch schon zu Beginn der Untersuchung vorausgesetzt werden muß. Aber kehrt hier nicht dieselbe Schwierigkeit in anderem Gewande wieder? Müssen wir nicht zu Beginn der Untersuchung, die wir etwa als „transzendentale“ von allen anderen Arten des Erkennens unterscheiden wollten, die

1) a. a. O. S. 701.

objektive Giltigkeit der Formen voraussetzen, in denen sie sich vollzieht? Und wollten wir diese objektive Giltigkeit wiederum durch ein selbständiges andersartiges Verfahren stützen, so kämen wir auf einen regressus in infinitum, der von jenem Tropos der Skeptiker sich nur wenig unterscheiden würde.

b) Der Verzicht auf die objektive Giltigkeit der beginnenden Untersuchung.

Von hier aus liegt daher die zweite Möglichkeit besonders nahe, den Widerspruch zwischen der objektiven Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien als Voraussetzung und als Ziel der Untersuchung zu heben. Sie wird schon von Hegel unmittelbar im Anschluß an sein Bild vom Schwimmenlernen erörtert. Reinhold, der die Verworrenheit erkannte, die in solchem Beginnen herrscht, habe zur Abhilfe vorgeschlagen, vorläufig mit einem hypothetischen und problematischen Philosophieren anzufangen, und in demselben, man weiß nicht wie, fortzumachen, bis sich weiterhin etwa ergebe, daß man auf solchem Wege zum Urwahren gelangt sei[1]).

Man könnte also auf die objektive Giltigkeit zunächst verzichten und die Untersuchung vorläufig unter dem Vorbehalt führen, daß die später sich ergebende objektive Giltigkeit mit rückwirkender Kraft auch auf die frühere Untersuchung sich ausdehnen werde. Aber man gelangt dabei doch an einen Punkt, von welchem an die Evidenz der objektiven Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien beginnen soll, und man ist dann in derselben Lage, wie der Erkenntnistheoretiker, der mit diesem Nachweis gleich beginnen will: man muß die objektive Giltigkeit der Formen, in denen sich die Untersuchung bewegt, auch hier voraussetzen. Der Zirkel ist nur hinausgeschoben, und stellt sich dann später um so sicherer ein.

1) Hegel, Enzyklopädie § 10, S. 40.

c) Der Verzicht auf einen Beweis der objektiven Giltigkeit.

Es bleibt also nur der dritte Weg übrig, welcher darin besteht, die Forderung eines eigentlichen Beweises jener objektiven Giltigkeit überhaupt fallen zu lassen. Dieselbe gehört dann zu den unerläßlichen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie, die selbst unbeweisbar, die Grundlage alles Beweises bilden. Diese Voraussetzung kann dann entweder als mitenthalten gedacht werden in der ursprünglichen Tathandlung des sich selbst setzenden Ich, welche allem vernünftigen Denken zugrunde liegt, oder gilt sie als eine Tatsache des Bewußtseins, die in der Erkenntnis selbst unmittelbar gegeben ist. Den ersten Weg ist Fichte gegangen. Indem er an den Anfang nicht eine Behauptung sondern ein Handeln, die voraussetzungslose Urhandlung der Vernunft setzt, aus welcher Form und Inhalt des Denkens entspringt, ist allerdings der Zirkel überwunden. Von hier aus kann ja die Frage einer Ableitung aus anderswoher Gegebenem gar nicht entstehen, da das Recht jener freien Tat, die den Anfangspunkt bildet, in ihr selbst liegt[1]). Aber die Überwindung des Zirkels geschieht hier auf Kosten des Objektes, dessen relative Unabhängigkeit vom Ich unerklärbar wird, was Fichte mit seiner Zurückführung der Vorstellungen von Gegenständen auf „Brechungen“ des tätigen Ich an irgend einem unbegreiflichen Anstoß selbst zugesteht.

Die zweite Möglichkeit, welche innerhalb dieses dritten Standpunktes gegenüber dem erkenntnistheoretischen Zirkel sich ergibt, ist nun diejenige, welche wir bei Fries

1) Auf die Handlungen, durch welche das Ich irgend etwas in sich setzt, kann dann allerdings auch nach Fichte die Reflexion sich richten, und insofern können sie „Fakta“ genannt werden, aber „es folgt daraus nicht, daß sie das seien, was man gewöhnlich Fakta des Bewußtseins nennt, oder daß man sich derselben als Tatsachen der (innern) Erfahrung wirklich bewußt werde“. Fichte, Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre 1795 S. 5.

vertreten finden. Maßgebend ist für ihn jene scharfe Unterscheidung der Deduktion vom Beweis, die wir aus unserer Untersuchung über das Verhältnis der Friesischen Deduktion zu verwandten Begriffen bei Kant[1]) kennen. Wer die Deduktion mit dem Beweis verwechselt und unter dieser Voraussetzung Deduktionen versucht, dem verwandeln sie sich in logische Zirkel im Beweise. So verhalte es sich mit Kants Deduktionen in der Kritik der r. V. „Er will die Grundsätze des reinen Verstandes aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung beweisen; wie kann er aber aus dieser das Gesetz der Kausalität beweisen wollen, da Erfahrung ja nur in der Wechselwirkung unserer sinnlichen und verständigen Erkenntniskräfte gegründet ist? oder noch deutlicher: wie will er das Gesetz der Möglichkeit überhaupt aus dem Gesetz der Möglichkeit der Erfahrung beweisen? Da würde ja gegen alle Regel philosophischer Erkenntnisse das allgemeine Gesetz aus einem einzelnen Fall desselben folgen"[2]). Dem Einwurf, daß auch seine philosophischen Deduktionen ein Zirkel im Beweise seien, kann Fries daher entgegen halten, sie können das nicht sein, da sie gar kein Beweis seien. Wie ich aus einzelnen Tatsachen die Phänomene der Elektrizität kennen lerne, und diese auf ihre allgemeinsten Gesetze zurückführe, um dann aus diesen Grundgesetzen einer Theorie der Elektrizität jene Tatsachen zu erklären, mit denen ich anfing, so gehen wir hier von der Beobachtung unseres Erkennens aus, zeigen dadurch, wie die menschliche Erkenntniskraft beschaffen sei, erheben uns zu einer Theorie derselben, zeigen, welche Prinzipien dieser Theorie gemäß in unserer Erkenntnis liegen müssen, und leiten dann erst wieder die einzelnen Erkenntnisse und Urteile aus diesen Prinzipien ab. Wollten wir jene Grundsätze durch dieses Verfahren auf irgend eine Art beweisen, so wäre das Verfahren freilich durchaus inkonsequent, denn ihre Wahrheit wird unter den Gründen ihrer Deduktion ja schon vorausgesetzt[3]).

1) Vgl. den I. Teil dieses Werkes S. 152 ff.

2) N. Kr. I, 25. 3) N. Kr. I, 26.

Der Mensch setzt bei allen seinen Behauptungen, bei allen seinen Überzeugungen unvermeidlich voraus, seine Urteilskraft habe das Vermögen, Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden, Wahrheit zu erkennen [1]).

Die objektive Giltigkeit wird also nicht erst durch die Selbstbeobachtung irgendwie bewiesen, sondern sie liegt in der unmittelbaren Erkenntnis als ursprüngliche Voraussetzung. Ulrici glaubte, Fries selbst einen Zirkel nachweisen zu können, indem er sagt, die Resultate der Selbstbeobachtung und die darauf gegründete Selbsterkenntnis müssen selbst notwendige Erkenntnis der Vernunft sein, wenn sie auf Allgemeingiltigkeit und Objektivität, auf den Namen wahrer Erkenntnisse Anspruch haben wollen, die Selbstbeobachtung setze also die Denk- und Vernunftnotwendigkeit voraus. Ein Schüler von Fries, Grapengießer, konnte aber mit Recht darauf erwidern, die wahren Erkenntnisse fangen nicht erst an mit der Reflexion auf dieselben, nicht mit dem Wiedererkennen unserer unmittelbaren Erkenntnis, sondern das Vermögen zu erkennen, sei ein Grundvermögen unseres Geistes, die Selbstbeobachtung bringe uns nur dieses Faktum zum klaren und vollständigen Bewußtsein [2]).

In der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft liegt nach Fries als etwas durchaus Ursprüngliches die Grundvorstellung der Einheit und Notwendigkeit und auf ihr beruht ausschließlich die Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis.

Diese Allgemeingiltigkeit des Denknotwendigen muß in irgend einer Form als Voraussetzung der Erkenntnistheorie von allen anerkannt werden, welche die Grundlagen alles Erkennens sich zum Bewußtsein bringen. Die Form derselben modifiziert sich nur nach deren Gesamtanschauung. Stellt man sich auf den Standpunkt einer kritischen Methode, die sich auf der Überzeugung aufbaut, daß es allgemeine

1) Metaphysik 437.

2) Prof. Dr. Grapengießer, I. Kants Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch Fries. Mit besonderer Beziehung zu den abweichenden Ansichten des Herrn Ulrici, Jena 1882, S. 64.

Werte gibt, und daß sich, damit diese Werte erreicht werden, der empirische Prozeß des Vorstellens, Wollens und Fühlens in bestimmten Normen bewegen muß, ohne welche die Erfüllung dieser Zwecke nicht denkbar ist, so erscheint als Voraussetzung derselben, die am prägnantesten Windelband zusammenfaßt: „Der Glaube an die allgemeingiltigen Zwecke und an ihre Fähigkeit im empirischen Bewußtsein erkannt zu werden. Wer diesen Glauben nicht hat oder ihn erst „„bewiesen““ haben möchte, wer sich künstlich — denn von Natur haben wir jene Überzeugung alle — davon überredet, daß es nichts Allgemeingiltiges gebe — der bleibe daheim: mit ihm weiß die kritische Philosophie nichts anzufangen“[1]). Oder man stellt den Begriff des Sollens in den Vordergrund und sieht in dem „unmittelbaren Gefühl des Sollens den letzten, ja den einzigen Maßstab für die Richtigkeit des Urteils“[2]). Oder es gilt als erste Voraussetzung die unser Erkennen begleitende „subjektive Gewißheit“[3]). Oder endlich man betrachtet als „letzten Ankergrund aller Gewißheit überhaupt“ das innere Gefühl der Evidenz, das einen Teil unseres Denkens begleitet, das Bewußtsein „daß wir von gegebenen Voraussetzungen aus nicht anders denken können als wir denken“[4]). Dieses unmittelbare Gefühl der Notwendigkeit durch Beweise erzeugen zu wollen, wäre ein völlig aussichtsloses Unternehmen, denn jeder Versuch eines Beweises setzt dasselbe schon voraus.

Hier erfährt also unser Ergebnis hinsichtlich der im Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Untersuchung liegenden Voraussetzungen eine Bestätigung und Ergänzung durch die in betreff der Untersuchung selbst zu machenden Voraussetzungen. Hörten wir dort, daß als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie ein allgemeingiltiges Erkennen als vorhanden vorausgesetzt werden muß, so erfahren wir jetzt,

---

1) W. Windelband, Präludien, 2. Aufl. 1903, 312 f.

2) H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Auflage, 1904, S. 119.

3) J. Volkelt, Erfahrung und Denken, 1886, S. 15 ff.

4) Chr. Sigwart, Logik I², S. 15 f.

daß für die erkenntnistheoretische Untersuchung selbst diese Allgemeingiltigkeit und ein sicheres Kriterium derselben als Voraussetzung unentbehrlich ist.

Scheint nun hiermit der Einwand des Zirkels zunächst als beseitigt, sofern diese Voraussetzung nicht mehr zugleich den Gegenstand eines Beweisverfahrens bilden kann, so entstehen doch sofort zwei weitere Fragen. Jene Überzeugung von der Allgemeingiltigkeit des Denknotwendigen ist doch zunächst nur die Überzeugung eines einzelnen Individuums. Sie schließt zwar, wie wir gesehen haben, unmittelbar den Glauben ein, daß was für mich denknotwendig ist, es auch ist für andere denkende Wesen. Aber welche Garantie gibt es dafür, daß nicht ein Irrtum des Individuums, der vom Bewußtsein unmittelbarer Evidenz begleitet ist, als allgemeingiltig ausgegeben werde?

Und daran schließt sich die weitere Frage: was bleibt überhaupt für die Erkenntnistheorie zu tun übrig, wenn, wie es nach dem Bisherigen scheint, die Hauptsache, die Allgemeingiltigkeit der Erkenntnisprinzipien, auf Grund subjektiver Gewißheit vorausgesetzt werden muß?

Die Antwort auf beide Fragen wird in der Methode der Erkenntnistheorie liegen müssen. Vorerst haben wir noch unseren Rückblick über die Voraussetzungen der Erkenntnistheorie zu vervollständigen durch eine kurze Erörterung derjenigen, welche in der Annahme der Mitteilbarkeit der erkenntnistheoretischen Untersuchung und ihrer Ergebnisse enthalten sind.

III. Erkenntnistheoretische Voraussetzungen hinsichtlich der Mitteilbarkeit der Untersuchung.

Ein wissenschaftlicher Gedanke ist für uns zu voller Klarheit erst dann herausgearbeitet, wenn er sprachlichen Ausdruck gefunden hat, und so ist mit jeder wissenschaftlichen Untersuchung die Vorstellung unzertrennlich verknüpft, daß sie selbst und ihre Ergebnisse mitteilbar an andere Menschen sein müssen. Auch der Forscher, wel-

cher sich anschickt, das menschliche Erkennen zu kritisieren, auch der Kritiker der Vernunft beginnt seine Arbeit nicht ohne die Annahme, daß die sprachlichen Formen, in welche er seine Arbeit kleidet, auch für andere verständlich und beweiskräftig sein müssen. Es fragt sich, welche Voraussetzungen in diese Annahme mit eingeschlossen sind.

1. Das Verständnis der Wortbedeutungen.

Die Mitteilbarkeit der erkenntnistheoretischen, wie jeder wissenschaftlichen Untersuchung setzt in erster Linie voraus, daß die gebrauchten Worte, welche als Symbole der Begriffe gelten und doch nur in Form von gesehenen oder gehörten Buchstabenkomplexen übermittelt werden können, auch in dem Sinne desjenigen, der sie gebraucht, von den Lesern oder Hörern verstanden werden. Das Verstehen aber besteht darin, daß sich mit dem Schriftbild oder Klangbild des Wortes auf Grund vielfach eingeübter Assoziationen aus dem Vorstellungsmaterial des Lesers oder Hörers heraus die Bedeutung des Wortes verknüpft; d. h. das an sich nur in sinnlichen Zeichen Gegebene muß auf ein Geistiges gedeutet werden.

Die richtige Auffassung einer Untersuchung und ihrer Ergebnisse ist daher abhängig teils von dem Vorgang der Deutung selbst, teils von der Übereinstimmung der Bedeutungsvorstellungen, welche mit den Wortbildern verknüpft werden. Der erstere erfolgt nach der Analogie unseres eigenen Geisteslebens. Eine genauere Untersuchung desselben würde uns hier zu weit führen [1]. Für unsere Frage ist es nur erforderlich, die darin liegende Voraussetzung zu betonen, daß dieser Deutungsvorgang auf Grund einer Gleichmäßigkeit der Organisation

1) Vgl. darüber meinen Vortrag: „Die Aufgaben einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften" (Gießen 1904), der teilweise anknüpft an die Abhandlung von W. Dilthey, „Die Entstehung der Hermeneutik" (Philos. Abhandlungen, Sigwart gewidmet 1900, S. 185 ff.).

bei allen Urteilenden so weit übereinstimmt, daß durch dieses Medium die gleichmäßige Auffassung der Wortbedeutungen nicht gefährdet ist. Die Übereinstimmung dieser Bedeutungsvorstellungen selbst ist für den gewöhnlichen Sprachverkehr selbstverständliche Voraussetzung, und nur gelegentlich veranlassen Mißverständnisse zu einer Nachprüfung derselben. Anders verhält es sich in der Wissenschaft. Hier ist eine vorhergehende Vergewisserung über die Übereinstimmung der Wortbedeutung unumgänglich. Und diese Forderung wird um so dringender, je allgemeiner die Wortbedeutungen werden, und je geringer damit die Sicherheit ihrer Umgrenzung wird.

Es ist bekannt, in welchem Maße durch diesen Umstand das Verständnis der Kantischen Philosophie, insbesondere der Kantischen Kritik der reinen Vernunft erschwert wurde. Und doch muß Kant zu Beginn der Mitteilung seiner Untersuchungen das Vorhandensein solcher den Denkenden und Sprechenden gemeinsamen Wortbedeutungen auch für seine abstraktesten Begriffe schon voraussetzen. Der erste Satz der Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft[1]) handelt von der „menschlichen Vernunft" als etwas allgemein Bekanntem, das von allen Lesern in demselben Sinne verstanden werden soll. Im weitern Verlaufe ist von der „Erfahrung" die Rede, von „Prinzipien" und dem „Vermögen, welches wir Verstand nennen".

Nun stellt man allerdings der Wissenschaft die Aufgabe, jene allgemeinen Vorstellungen zu Begriffen zu machen und dadurch eine feste Begrenzung und sichere Unterscheidung derselben gegenüber von allen übrigen zu ermöglichen. Die wissenschaftliche Verarbeitung des Vorstellungsmaterials wäre dann die allseitige planmäßige Vollendung dessen, was die Sprache überall schon ohne bewußte Absicht begonnen hat[2]). Man hat Kant vorgeworfen, er sei dieser wissenschaftlichen Forderung einer sorg-

1) Kr. d. r. V. S. 3. 2) Sigwart, Logik I², 316.

fältigen Definition der wichtigsten Begriffe, welche dazu nötigen, dieselben Wörter stets in demselben Sinne zu gebrauchen, allzuwenig entgegengekommen.

Aber auch wenn es gelänge, den Aufbau einer Wissenschaft durch ein System sorgfältiger Begriffsdefinitionen vorzubereiten, bliebe eine jenseits der Wissenschaft selbst liegende Voraussetzung übereinstimmender Wortbedeutungen bestehen. Am klarsten hat dies Sigwart in seinen Ausführungen über die „Analyse der Begriffe in einfache Elemente“ gezeigt[1]). Die Mitteilung eines zusammengesetzten Begriffes ist ja möglich durch Angabe seiner Elemente und der Art ihrer Synthese. Aber die Elemente selbst müssen dann in jedem gleich sein und in gleichem Sinne kombiniert werden, wenn übereinstimmende Begriffe sich ergeben sollen. Es muß also ein Grundstock von Vorstellungen vorausgesetzt werden, welche nach durchaus übereinstimmenden Gesetzen in allen gebildet sind, und wir haben die Sicherheit übereinstimmender Begriffe nur in dem Maße, als wir der übereinstimmenden Gesetzmäßigkeit in der Bildung unserer Vorstellungen sicher sind. „Vollendung der Begriffsbildung hängt also von der vollendeten Einsicht in die Prozesse der Bildung unserer Vorstellungen und von der dadurch gegebenen Möglichkeit ab, jeden zur Vorstellung desselben zu veranlassen.“ Diese Einsicht wird aber um so schwieriger, je verwickelter der Bildungsprozeß unserer Vorstellungen, und je mehr er von äußeren Bedingungen, die notwendig individuell verschieden sind, und inneren Gesetzen zugleich abhängig wird. Nur eine vollendete Theorie der Vorstellungsbildung, welche zu den Aufgaben der Zukunft gehört[2]), könnte die Grundlagen dafür liefern.

Zum mindesten für den gegenwärtigen Stand unseres Wissens ist aber die Voraussetzung eines Grundstocks

1) a. a. O. S. 332 ff., vgl. dazu in meinem obengenannten Vortrag über die „Aufgabe einer Psychologie der Deutung etc.“ S. 13 f.

2) Sigwart a. a. O. S. 333.

übereinstimmender Bedeutungsvorstellungen, die an bestimmte Wortvorstellungen gebunden sind, unentbehrlich.

Dies gilt auch für die verhältnismäßig voraussetzungsloseste Wissenschaft, für die Erkenntnistheorie. Schon unsere Untersuchung der psychologischen Voraussetzungen derselben hat von einer bestimmten Seite her gewisse in den Wortbedeutungen liegende Voraussetzungen aufgezeigt, die nun auf Grund einer allgemeineren Erwägung ihre Bestätigung finden.

Auch diese Gruppe von Voraussetzungen gehört ja genau genommen zu jener Grundvoraussetzung der Erkenntnistheorie, die mit ihrem Ausgangspunkt, der gemeinen Erfahrung, dem „gemeinsten Verstandesgebrauch" gegeben ist. Wörter als Symbole für Begriffe bilden das Handwerkszeug dieses „gemeinsten Verstandesgebrauchs", ohne welches auch die Erkenntnistheorie ihre Arbeit nicht beginnen kann.

Aber noch von einer anderen Seite her liefert die Forderung der Mitteilbarkeit der Untersuchung eine Bestätigung der bereits festgestellten allgemeinen Voraussetzungen.

2. Die Anerkennung der Begründung.

Die Mitteilbarkeit der Untersuchung und ihrer Ergebnisse setzt voraus, daß nicht bloß die Bedeutung der Wörter, sondern auch der durch die Wörter zur Darstellung kommende Gedankenzusammenhang verstanden und anerkannt wird.

Gehen wir zur genaueren Prüfung dieser Voraussetzung von der Annahme aus, welche Kant an den Begriff der Mitteilbarkeit geknüpft hat. Es ist die „Kritik der Urteilskraft", in welcher dieser Begriff eine wichtige Stelle einnimmt.

Erkenntnisse und Urteile müssen sich, sollen sie nicht ein bloß subjektives Spiel der Vorstellungskräfte sein, all-

gemein mitteilen lassen. Nun beruht das Geschmacksurteil auf einer Stimmung der Erkenntniskräfte, bei welcher das Verhältnis der Einbildungskraft und des Verstandes das für die gegenseitige Belebung beider „Gemütskräfte" in Beziehung auf Erkenntnis überhaupt günstigste ist. Diese Stimmung kann nicht durch Begriffe, sondern nur durch das Gefühl bestimmt werden. Soll also das Geschmacksurteil allgemein mitteilbar sein, so muß sich diese Stimmung, mithin auch das Gefühl derselben allgemein mitteilen lassen. Die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls setzt aber bei denen, auf welche diese Mitteilbarkeit sich erstrecken soll, einen Gemeinsinn voraus, der dieselbe möglich macht. Als notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis fußt dieser Gemeinsinn nicht auf psychologischen Beobachtungen. Er kann nicht auf Erfahrung gegründet werden. Er will ja zu Urteilen berechtigen, die ein Sollen enthalten. Er sagt nicht, daß jedermann mit unserm Urteile übereinstimmen werde, sondern damit zusammenstimmen solle. Er ist eine „bloß idealische Norm", unter deren Voraussetzung einem mit ihr zusammenstimmenden Urteil zwar nicht objektive, aber subjektive Notwendigkeit zukommt[1]). Genauer ist dieser „sensus communis aestheticus"[2]) „die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes d. i. eines Beurteilungsvermögens, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, die leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würden. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer ihre, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer

1) Kritik der Urteilskraft § 21, 22, 35. S. W. IV, 90 f., 150.
2) a. a. O. S. 161. Anm.

eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert, welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in unserem Vorstellungszustande Materie d. i. Empfindung ist, so viel möglich wegläßt und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung, oder seines Vorstellungszustands, acht hat“[1]).

Eine Prüfung der Frage, ob und inwieweit dieser Kantische „Gemeinsinn“ eine unentbehrliche Voraussetzung ist, führt zunächst zu einer Ergänzung und Berichtigung. Kant stellt dem allgemein mitteilbaren Geschmacksurteil die nicht allgemein mitteilbare Sinnesempfindung gegenüber. Die spezifische Qualität der letzteren soll sich als durchgängig auf gleiche Art mitteilbar vorstellen lassen, wenn man annimmt, daß jedermann einen gleichen Sinn mit dem unsrigen habe. Dies lasse sich aber von einer Sinnesempfindung schlechterdings nicht voraussetzen. So könne dem, welchem der Sinn des Geruches fehlt, diese Art der Empfindung nicht mitgeteilt werden, und selbst wenn er ihm nicht mangle, könne man doch nicht sicher sein, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben[2]). Aber das Geschmacksurteil bezieht sich doch stets auf ein bestimmtes Objekt? Die allgemeine Mitteilbarkeit desselben wird daher nicht bloß von dem „gemeinschaftlichen Sinn“ der Urteilenden abhängig sein, sondern auch davon, daß dieselben bei der Wahrnehmung des betreffenden Objekts übereinstimmende Empfindungen haben. Soll es überhaupt auch nur subjektiv notwendige Geschmacksurteile geben, so müssen wir bei aller Irrtumsmöglichkeit in der Subsumtion des einzelnen Falles unter die Regel[3]) darauf rechnen können, daß die „gemeine Auffassung des Gegenstandes“[4]) dieselbe ist, daß dasselbe Objekt auch in andern Menschen denselben Sinneseindruck hervorruft. In der Tat glauben wir auch sicher zu sein, daß ein anderer die nämliche Empfindung von einer Blume

1) a. a. O. S. 159. 2) S. W. IV, 156.
3) a. a. O. 89, 155. 4) a. a. O. S. 157.

z. B. von ihrem Geruch, ihrer Farbe oder Form habe, die wir davon haben, sofern er nämlich normal organisiert ist. Fehlt ihm der Sinn des Geruchs, so kann ihm allerdings diese Art der Empfindung nicht mitgeteilt werden, genau so, wie ohne die Voraussetzung jenes „Gemeinsinns" das Geschmacksurteil niemand angesonnen werden kann. Wenn also Kant im Interesse der Ausschaltung „subjektiver Privatbedingungen" empfiehlt, das was in unserem Vorstellungszustande Materie d. i. Empfindung ist, „so viel möglich" wegzulassen, so ist dieses „so viel möglich" sehr stark zu betonen und so umzudeuten, daß dabei die Übereinstimmung der Empfindungen selbstverständliche Voraussetzung ist. Die allgemeine Mitteilbarkeit des Geschmackurteils setzt also nicht bloß einen „gemeinschaftlichen Sinn", eine Gattungsorganisation des menschlichen Gefühlslebens voraus, sondern auch eine Gattungsorganisation der Sinnesempfindung.

Was aber schon von der allgemeinen Mitteilbarkeit des subjektiv-notwendigen „Geschmacksurteils" gilt, das gilt noch mehr von derjenigen des objektiv-notwendigen „Erfahrungsurteils". „Die Geschicklichkeit der Menschen, sich ihre Gedanken mitzuteilen, erfordert auch ein Verhältnis der Einbildungskraft und des Verstandes, um den Begriffen Anschauungen und diesen Begriffe zuzugesellen, die in ein Erkenntnis zusammenfließen; aber alsdann ist die Zusammenstimmung beider Gemütskräfte gesetzlich, unter dem Zwange bestimmter Begriffe" [1]). Die zum Geschmack erforderliche Proportion der Erkenntnisvermögen ist daher auch für den gemeinen und gesunden Verstand vorauszusetzen [2]). Hier trifft Kant zusammen mit denjenigen Voraussetzungen der Mitteilbarkeit, die wir als Deutung kennen gelernt haben. Sie sind nur von den einzelnen Wortbedeutungen auf den Zusammenhang derselben im Urteil auszudehnen, und wir haben dann die Annahme einer auf das Verhältnis der Einbildungskraft und des Ver-

1) S. W. IV, 161. 2) S. W. IV, 158.

standes sich erstreckenden Gattungsorganisation als Voraussetzung auch der Erkenntnistheorie.

Außerdem aber wird von Kant mit Recht als selbstverständlich angenommen, daß eine Mitteilbarkeit der Verstandes-Erkenntnis überhaupt ohne die Voraussetzung einer allen Erkennenden gemeinsamen Verstandesorganisation des „gemeinen Menschenverstandes“, eines „sensus communis logicus“ [1]) nicht denkbar ist. Damit berühren sich die aus der Forderung der Mitteilbarkeit sich ergebenden Voraussetzungen mit den im Ausgangspunkt derselben liegenden. Beide hängen so enge zusammen, wie Sprache und Denken überhaupt. Darum erscheint auch bei Kant die Idee des Gemeinsinns nicht bloß als Voraussetzung der Mitteilbarkeit der Geschmacksurteile, sondern auch direkt als Voraussetzung der Deduktion derselben, als das „subjektive Prinzip“, mit welchem die Möglichkeit gegeben ist, nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe und doch allgemeingiltig zu bestimmen, was gefällt oder mißfällt [2]). Analog führen auch die Voraussetzungen der Mitteilbarkeit des Erkenntnisurteils auf die Voraussetzungen der Erkenntnis überhaupt, auf die gemeine Erfahrung und den gemeinen Menschenverstand zurück, und wir dürfen in den aus der ersteren sich ergebenden Voraussetzungen eine Bestätigung und Ergänzung der letzteren sehen.

Aber noch von einer anderen Seite her interessiert uns dieser Parallelismus des Erkenntnisurteils und des Geschmacksurteils hinsichtlich der in der Forderung ihrer Mitteilbarkeit liegenden Voraussetzungen.

Der „Gemeinsinn“ ist eine „idealische Norm“, er berechtigt zu Urteilen, die ein Sollen enthalten und macht Urteile a priori möglich. Aber er ist zugleich eine gegebene Eigentümlichkeit der menschlichen Gattung, vermöge welcher wir dieselben subjektiven Bedingungen der Urteilskraft allgemein bei jedem Menschen voraussetzen. Wie wir früher

---

1) a. a. O. S. 158 ff., 161.
2) a. a. O. § 20, 38, S. 89, 154 f.

gehört haben, gilt nach Kant Annehmlichkeit auch für vernunftlose Tiere, das Gute für jedes vernünftige Wesen überhaupt, Schönheit aber nur für Menschen d. i. tierische aber doch vernünftige Wesen. Das Sollen im ästhetischen Urteile ist daher ein bedingtes[1]), und die zugrunde liegende menschliche Organisation ist als gegebene etwas Zufälliges, das auch anders sein könnte. Dies ist unter ähnlichen Bedingungen mit voller Deutlichkeit ausgesprochen in den parallelen Ausführungen der teleologischen Urteilskraft. Der Begriff eines Naturzweckes wird uns nur möglich durch eine Eigentümlichkeit unseres, des menschlichen Verstandes, durch eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit desselben[2]). Wir werden diese Zufälligkeit ebenso dem Gemeinsinn zuschreiben müssen.

Also auf der einen Seite eine Norm, ein Sollen, ein Prinzip a priori, welchem Allgemeinheit und Notwendigkeit als Hauptmerkmale zukommen, auf der andern Seite eine zufällige Organisation, von welcher diese Norm, dieses apriorische Prinzip abhängig ist, und auf welche genau paßt, was Kant vom Empirischen im Gegensatz zum Apriorischen sagt: „Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne.“ Setzen wir diese Tatsache zu früheren Ergebnissen in Beziehung, so haben wir hinsichtlich dieser Einschränkungen des Geltungsgebietes eigentlich ein dreifaches Apriori: Das Apriori der reinen Anschauung, des Geschmacksurteils und der Zweckbetrachtung, das für alle Menschen gilt, das Apriori der Kategorien, das für alle endlichen vernünftigen Wesen, und das Apriori des Sittengesetzes, das (abgesehen von seiner imperativischen Form) für alle vernünftigen Wesen überhaupt gilt. Wie sich uns früher ergeben hat, wollte Kant durch die Ausdehnung auf alle „vernünftige Wesen“ die Giltigkeit der höchsten Gesetze der Zufälligkeit einer Sonderorganisation ent-

1) a. a. O. S. 89. 2) a. a. O. § 76, S. 296 f.

rücken. Aber eine Gattungsorganisation „vernünftiger Wesen“ ist nicht weniger etwas Gegebenes als diejenige einer menschlichen Gattung. Die Überzeugung also, daß durch jene Zufälligkeit der zugrunde liegenden Organisation die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit des Apriorischen nicht angetastet wird, liegt jenseits aller wissenschaftlichen Beweisführung, sie ist eine Voraussetzung, mit welcher der Erkenntnistheoretiker bereits an seine Aufgabe herantritt, und die zuletzt in einem Glauben wurzelt.

Kapitel II.

Die Methode der Erkenntnistheorie.

Unsere bisherige Untersuchung hat gezeigt, daß der Erkenntnistheoretiker an seine Arbeit bereits mit einer Anzahl grundlegender Voraussetzungen herantritt, die er ihrerseits nicht erst beweisen kann. Auch der Ausweg, diese Voraussetzungen zunächst als vorläufige Annahmen gelten zu lassen, um ihre Giltigkeit nachträglich zu begründen, hat sich uns als unzulänglich erwiesen. Durch die Gesamtheit dieser Voraussetzungen ist nun die Methode der Erkenntnistheorie wesentlich bedingt, und es handelt sich in der Hauptsache nur darum, aus den bisherigen Ergebnissen das Fazit zu ziehen.

Wir greifen zuerst den Hauptpunkt heraus, um daran die weiteren Fragen zu knüpfen. Wir haben gesehen, daß die objektive Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien von der Erkenntnistheorie bereits vorausgesetzt werden muß. Daraus folgt für die Methode zunächst das Negative, daß sie nicht Gegenstand eines Beweises sein kann. Aber irgend welche Möglichkeit muß doch bestehen, das Objektiv-Giltige vom nicht Objektiv-Giltigen zu unterscheiden. Die Erkenntnistheorie darf sich daher der Frage nach dem Kriterium der objektiven Giltigkeit nicht entziehen. Sie wird zweitens das Verfahren aufzeigen müssen, welches sie in der Aufstellung der Erkenntnisprinzipien selbst befolgt, und sie wird endlich die Methode zu untersuchen haben, durch welche die Tragweite dieser Erkenntnisprinzipien, die Grenzen ihrer Anwendung bestimmt werden.

A. Das Kriterium der objektiven Giltigkeit.

Für Kant sind objektive Giltigkeit und notwendige Allgemeingiltigkeit Wechselbegriffe. Das Objekt bleibt ja an sich selbst immer unbekannt. Erfahrungsurteile werden daher ihre objektive Giltigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntnis des Gegenstandes, sondern bloß von der „Bedingung der Allgemeingiltigkeit der empirischen Urteile" entlehnen[1]. Urteile sind daher entweder bloß subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objektiv, wenn sie mit notwendiger Allgemeingiltigkeit oder, wie Kant sich auch ausdrückt, in einem „Bewußtsein überhaupt" vereinigt werden"[2].

Das „Bewußtsein überhaupt" ist das Korrelat des „Gegenstandes überhaupt". So wenig es einen „Gegenstand überhaupt" neben den einzelnen Gegenständen gibt, so wenig gibt es ein Bewußtsein überhaupt neben den einzelnen Bewußtseinen. Diese Vereinigung der Vorstellungen geschieht also tatsächlich doch stets in einem einzelnen Bewußtsein, und da der einzelne Urteilende die Allgemeingiltigkeit nicht erst durch Vergleichung mit anderen konstatiert, sondern ohne weiteres unter dem Einfluß einer gewissen subjektiven Notwendigkeit im einzelnen Fall annimmt, so muß er ein unmittelbares Kriterium besitzen, das es ihm ermöglicht, Allgemeingiltiges vom Nicht-Allgemeingiltigen zu unterscheiden. Dabei können wir, soweit es auf dieses Kriterium ausschließlich ankommt, mit Kant objektive Giltigkeit und Allgemeingiltigkeit als Wechselbegriffe betrachten. Der Maßstab der Giltigkeit unseres Erkennens kann niemals auf einer Vergleichung unserer Vorstellungen mit dem von diesen Vorstellungen unabhängigen Gegenstand beruhen, der ja eben als verglichener zu einem vorgestellten würde, sondern auf einem Moment, das die

1) Prolegomena § 19. S. W. III, 59.
2) a. a. O. §. 23, S. 66.

Giltigkeit für alle Denkenden und für alle möglichen Fälle verbürgt. Die letzteren beiden Seiten der Allgemeingiltigkeit, die von Kant gelegentlich als objektive und subjektive Allgemeingiltigkeit unterschieden, von Fries unter dem Begriff der subjektiven Allgemeingiltigkeit zusammengedacht werden[1]), sind ja im erkenntnistheoretischen Begriff der Allgemeingiltigkeit stets vereinigt zu denken.

Bezeichnen wir genauer, um den Doppelsinn der „objektiven Giltigkeit" zu berücksichtigen, die Giltigkeit für alle denkenden Subjekte als Allgemeingiltigkeit, die Giltigkeit in Beziehung auf einen jenseits unseres Bewußtseins liegenden Gegenstand (die „objektive Giltigkeit" des herkömmlichen Sprachgebrauchs) als Seinsgiltigkeit[2]), so können wir zusammenfassend sagen: auch wenn es eine Seinsgiltigkeit geben sollte, so ist jedenfalls das Kriterium derselben stets identisch mit demjenigen der Allgemeingiltigkeit.

I. Das Evidenzgefühl als individuelles Erlebnis.

Nach Kant ist das Kriterium der objektiven Giltigkeit eines Urteils die allgemeingiltige Bestimmung der in demselben enthaltenen Vorstellungsverknüpfung durch einen Verstandesbegriff. Wie aber, wenn es sich um die objektive Giltigkeit der Kategorien selbst handelt? Sie wird in der transzendentalen Deduktion nachgewiesen, indem sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt erkannt werden. Wir haben daher als Kriterium ihrer objektiven Giltigkeit das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung anzusehen.

Nun hat sich uns aber bereits ergeben, daß auch die transzendentale Deduktion die objektive Giltigkeit der anzustellenden Untersuchung bereits voraussetzt. Es muß also ein von jenem Ergebnis der Vernunftkritik unabhängiges Kriterium geben, welches den Kritiker der Er-

1) Vgl. dazu im I. Teil dieses Werkes S. 114 f.

2) Mit Volkelt, Erfahrung und Denken S. 27.

kenntnis bei seiner Untersuchung leitet. Die in dieser Untersuchung gewonnene Erkenntnis wird in Urteilen ausgesprochen, und die darin sich vollziehende Bejahung oder Verneinung kann zuletzt auf nichts anderem beruhen, als auf einem unmittelbaren Gefühl der Evidenz, das den Einzelnen veranlaßt, gerade dieses Urteil und kein anderes auszusprechen. Man mag die erkenntnistheoretische Bedeutung dieses Evidenzgefühls einschätzen, wie man wolle, als letztes Kriterium auch der erkenntnistheoretischen Untersuchung wird es zugegeben werden müssen. Auch für denjenigen trifft dies zu, welcher die Erkenntnis in der Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihrem Gegenstande sieht. Auch für ihn ist nicht die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihrem Gegenstande das eigentliche Kriterium der Wahrheit, und zwar nicht bloß deshalb, weil eine Vergleichung der Vorstellungen mit den Dingen an sich nicht möglich ist, sondern auch, weil das bei dieser Vergleichung ausgesprochene Urteil selbst ein Anerkennen oder Verwerfen einschließt und eben damit ein Gefühl voraussetzt[1]).

Unter den modernen Logikern, welche diese Auffassung ablehnen, hat Husserl am eingehendsten seinen Standpunkt begründet. Evidenz sei kein akzessorisches Gefühl, das sich zufällig oder naturgesetzlich an gewisse Urteile anschließe. Es sei überhaupt nicht ein psychischer Charakter von einer Art, die sich an jedes beliebige Urteil einer gewissen Klasse (sc. der sog. „wahren“ Urteile) einfach anheften ließe; als ob der psychologische Gehalt des betreffenden, an und für sich betrachteten Urteils identisch derselbe bliebe, ob es mit diesem Charakter behaftet sei, oder nicht. Evidenz sei vielmehr nichts anderes als das „Erlebnis“ der Wahrheit. „Erlebt ist die Wahrheit natürlich in keinem andern Sinne, als in welchem überhaupt ein Ideales im realen Akt erlebt sein kann. Mit anderen Worten: Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im

1) Vgl. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Auflage, S. 107 f., Sigwart, Logik I², S. 16.

evidenten Urteil actuelles Erlebnis ist." Genauer: „Das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem Gegenwärtigen, Erlebten, das sie meint, zwischen dem erlebten Sinn der Aussage und dem erlebten Sachverhalt ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit" [1]).

Ist auf diesem Wege wirklich jene Auffassung der Evidenz als eines „zufällig angeknüpften Gefühls" beseitigt? In welchem Sinn kann denn überhaupt von einem „Erlebnis" jener „Zusammenstimmung", von einem „aktuellen Erlebnis", welches im evidenten Urteil den Einzelfall der Idee repräsentiert, die Rede sein, als im Sinne eines Erlebnisses irgend eines Individuums, eines psychischen Vorganges im einzelnen denkenden Wesen? Man mag mit Husserl dem Idealisten recht geben, wenn er sagt, daß jeder Versuch, die idealen Einheiten des Denkens auf reale Einzelheiten zu reduzieren, in unabwendbare Absurditäten verwickle oder auch annehmen, daß das evident Geurteilte nicht bloß geurteilt, sondern im Urteilserlebnis selbst gegenwärtig ist [2]) — sobald wir die Evidenz als ein „Erlebnis" betrachten, sei es auch das Erlebnis der „Wahrheit" selbst, ist als Träger dieses Erlebnisses nur das einzelne Individuum denkbar.

Damit ist aber gegeben, daß die Evidenz als individuelles Erlebnis Gegenstand der Psychologie werden kann. Die Psychologie hätte von ihrem Standpunkte aus eine Bearbeitung dieser Tatsache zu liefern. So lange aber eine allgemein anerkannte Psychologie nicht vorliegt, hat die Erkenntnistheorie die psychologische Analyse dieses ihres ersten und eigentlichen Kriteriums selbst zu leisten. Sie wird dieses Evidenzgefühl als ein Lustgefühl aufzufassen haben, welches ein Bewußtsein der Notwendigkeit mit sich führt, so und nicht anders zu denken. Es wird sich dabei zeigen, daß dieses Evidenzgefühl nicht bloß bei ein-

1) E. Husserl, Logische Untersuchungen I, (1900) S. 190, vgl. auch II, 594 f.

2) a. a. O. I, 188, 190.

zelnen Urteilen vorkommt, sondern auch verwickeltere Denkoperationen begleitet. Auf Grund jenes Abkürzungsverfahrens, das unter dem psychologischen Gesetze der Übung steht, ist es so möglich, Gedankengänge, die sich in ihrer sprachlichen Fassung weit ausspinnen würden, gleichsam gefühlsmäßig zu antizipieren. So vermag der Forscher das richtige Endurteil, in welchem eine Fülle von Gedankenfäden zusammenlaufen, vorauszuahnen. Die einzelnen Evidenzgefühle sind dabei zu Komponenten des umfassenderen, den ganzen komplizierten Erkenntnisvorgang leitenden Evidenzgefühls geworden.

Aber für eine solche psychologische Untersuchung bleibt doch dieses Gefühl individuelles Erlebnis, und wenn es sich darum handelt, den allgemeinen psychischen Charakter dieses Erlebnisses festzustellen, so werden nur die etwaigen Besonderheiten des uns unmittelbar allein zugänglichen eigenen Fühlens durch vergleichende Beobachtung anderer, eventuell durch das gesamte in der Geschichte menschlichen Wissens vorliegende Material ausgeglichen.

Das Individuelle dieses Erlebnisses scheint aber da ein absolutes Hindernis zu bilden, wo an dasselbe die Forderung herantritt, ein Kriterium der Allgemeingiltigkeit des Erkennens und seiner Prinzipien zu liefern.

II. Das Evidenzgefühl als Mafsstab der Allgemeingiltigkeit.

Der Träger des einzelnen Erlebnisses ist das Individuum. Wie kann das individuelle Erlebnis die Grundlage des Allgemeingiltigen sein?

Man könnte sich dies zunächst so zurecht legen, daß der Forscher die im Evidenzgefühl liegende subjektive Notwendigkeit auf Grund der inneren Wahrnehmung konstatiert und bei der Gleichheit der menschlichen Organisation daraus den Schluß auf die Allgemeingiltigkeit zieht. Diesen Standpunkt hat besonders F. E. Beneke vertreten. Nach Beneke nennen wir das Urteil: Diese Lilie ist weiß, „wenn wir es auch aus einer völlig individuellen Erfahrung

geschöpft hatten“, allgemeingiltig, „insofern es nämlich auf Gleichsetzung gleicher Geistestätigkeiten beruht, welche als solche in Jedem gleich sein müßten, der sie als Geistestätigkeiten in sich auffände“. Die Allgemeinheit und Apodikticität der Urteile beruht dann in der „Wahrnehmung des im menschlichen Geiste wirklich Geschehenden“ [1]).

Einer solchen Auffassung muß allerdings der Einwurf gefährlich werden, daß das Konstatieren einer Tatsache oder einer Anzahl von Tatsachen niemals Allgemeingiltigkeit begründen kann. Und wenn Beneke bemerkt, daß man die Entstehung eines absolut allgemeinen Urteils nicht mehr für unbegreiflich ansehen könne, wenn die Induktion, welche Wahrnehmungen zu einem allgemeinen Urteil zusammenfaßt, absolut vollständig vollzogen sei [2]), so ist hinzuzufügen, daß eine Bürgschaft für diese absolute Vollständigkeit der Induktion niemals in den Tatsachen selbst, niemals in den Einzelwahrnehmungen gegeben ist. Außerdem bedürften wir zur Vergleichung dieser Einzelwahrnehmungen und zu etwaigen Schlüssen, die wir daraus ziehen wollten, desselben Kriteriums, das wir erst auf diesem Wege gewinnen wollen.

Diese Unzulänglichkeit der Induktion hat dagegen Fries ganz wohl erkannt. Wie unsre Erörterung der Friesischen Lehre von der Induktion gezeigt hat, betrachtet er diese als ein durchaus unselbständiges Verfahren, das erst unter Zuhilfenahme allgemeiner und notwendiger Wahrheiten der reinen Vernunft zu allgemeingiltigen Resultaten führen kann. Für Fries, dessen Standpunkt in unserer Frage häufig mit demjenigen Benekes fälschlich zusammengeworfen wird, beruht auch jene unmittelbare Gewißheit keineswegs erst auf der Konstatierung oder inneren Wahrnehmung einer subjektiven Notwendigkeit, sondern sie liegt in der unmittelbaren Erkenntnis selbst. Unsere Selbst-

1) F. E. Beneke, Erkenntnislehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft in ihren Grundlagen dargelegt. Jena 1820, S. 15, 52 f., 58, 60, 215.

2) a. a. O. S. 54.

besinnung auf diese Gewißheit ist erst ein sekundärer Vorgang, dessen Unterscheidung von jenem ersteren einen der Grundgedanken der ganzen Friesischen Philosophie bildet.

Stellen wir uns auf diesen Standpunkt und verbinden damit unsere Auffassung der Evidenz, so erscheint als das Kriterium der Allgemeingiltigkeit keineswegs die innere Wahrnehmung der Evidenz oder eine induktive Ableitung aus den Tatsachen der Evidenz, sondern das Evidenzgefühl selbst. Die Bedeutung dieses Unterschiedes leuchtet ein, wenn man die Evidenztheorie der skeptischen Anfechtung gegenüberstellt. Dies tut z. B. in der präzisesten Form Husserl, indem er bemerkt, die Auffassung der Evidenz als eines zufällig angeknüpften Gefühls könne dem Zweifel nicht entfliehen, der offenbar dem vollen Skeptizismus gleich komme, ob denn nicht, wo wir die Einsicht haben, daß U sei, ein anderer die Einsicht haben könnte, daß ein mit U evident unverträgliches U^1 sei, ob nicht überhaupt Einsichten mit Einsichten unlöslich kollidieren könnten usw.[1]). Dies würde jedoch nur dann zutreffen, wenn Einsichten mit Einsichten verglichen und daraus etwa ein Schluß gezogen würde. Das unmittelbare Bewußtsein in der Evidenz schafft aber unabhängig von jeder Vergleichung in dem Urteilenden selbst unmittelbare Gewißheit.

Die Widerstandsfähigkeit einer Erkenntnistheorie der Skepsis gegenüber kann an zwei Momenten gemessen werden, an dem Gewißheitsgrade der eigenen Überzeugung und an der Fähigkeit sich mit entgegengesetzten Urteilen abzufinden. In beiden Beziehungen ist die Evidenztheorie nicht schlimmer daran als andere Theorien. Der Grad der ersteren ist ein gleichmässig hoher und wurzelt in einem Vernunftglauben, der die Grundvoraussetzung alles Erkennens bildet. Wenn der Vertreter einer idealistischen Auffassung in den Akt des evidenten Urteilens die Einsicht verlegt, daß niemandes Einsicht mit der

1) E. Husserl, Logische Untersuchungen I, 191.

unsrigen — wofern die eine und andere wirklich Einsicht ist — streiten kann, da dies ja nur heiße, daß, was als wahr erlebt und somit schlechthin wahr ist, nicht falsch sein kann [1]), so trifft dies mit unserer Evidenztheorie völlig zusammen. Genau derselbe Anspruch liegt im Evidenzgefühl als Kriterium der Allgemeingiltigkeit. Für beide Standpunkte besteht die Möglichkeit des Irrtums, einer erfolgreichen Bestreitung dessen, was als wahr erlebt wurde. Auch wenn man zugibt, daß die Giltigkeit nicht der Aussage als diesem zeitlichen Erlebnis zukommt, sondern der „Aussage in specie", der Aussage z. B. 2×2 ist 4, so ist doch das Kriterium dieser Giltigkeit ein zeitliches Erlebnis und eben damit die Irrtumsmöglichkeit prinzipiell gegeben. Dies entscheidet auch gegen die weitergehende Annahme von Fries, welcher der einzelnen unmittelbaren Erkenntnis unbedingte Wahrheit zuschreibt und alle Möglichkeit des Irrtums in die Reflexion verlegt [2]).

Allein ist nicht doch eine solche Theorie des Evidenzgefühls schlimmer daran als irgend eine andere, sofern erstens ein Gefühl einer Korrektur am wenigsten zugänglich erscheint, und zweitens der subjektive Charakter des Gefühls das ganze Problem der Allgemeingiltigkeit des individuell Erlebten in unlösbare Schwierigkeiten zu verwickeln droht?

Was zunächst den ersteren Punkt betrifft, so scheint allerdings zwischen der auf das Evidenzgefühl begründeten Einsicht des Einen A, daß U sei, und derjenigen des Andern B, daß ein mit U evident unverträgliches U^1 sei, ein unlöslicher Widerspruch zu bestehen. Gefühl steht gegen Gefühl. Die gleiche subjektive Notwendigkeit zwingt beide. Aber wenn wir uns nicht der früher gekennzeichneten Verwechslung zwischen dem Evidenzbewußtsein selbst und Schlüssen aus den Tatsachen der Evidenz schuldig machen wollen, so haben wir davon auszugehen, daß der Widerspruch überhaupt erst mit dem Moment einsetzt, in wel-

1) Husserl a. a. O. S. 191. 2) S. oben Teil I, Kap. VI.

chem U^1, etwa infolge einer Beweisführung von B, auch für A evident zu werden beginnt. Dann tritt als begleitendes Kriterium für A ein Evidenzgefühl ein, welches den Gegensatz durch Entscheidung für U oder U^1 oder für eine höhere Wahrheit überwindet. Eine logisch sich fortspinnende Kontroverse dieser Art müßte schließlich entweder bei einer Übereinstimmung bezw. Differenz der zugrunde gelegten Tatsachen oder bei den letzten Erkenntnisprinzipien ankommen. Wir könnten uns demnach Evidenzgefühle *höherer und niederer Ordnung denken*, von denen die ersteren die letzteren in sich aufnehmen oder anullieren würden und von denen die höchsten mit den Erkenntnisprinzipien selbst verbunden wären. Von einer solchen Hierarchie der Gefühle aus ist dann eine Korrektur des Einzelgefühls nicht mehr undenkbar.

Aber bietet denn ein solches Gefühl irgend welche Sicherheit, daß das von ihm bevorzugte Urteil Allgemeingiltigkeit besitzt? *Stellt es sich nicht mit derselben subjektiven Notwendigkeit ein bei den Wahnideen des Geisteskranken, wie bei den Denkoperationen des Forschers?* Ist hier die Gefahr einer *willkürlichen Verallgemeinerung des individuell Erlebten* überhaupt zu vermeiden?

Von klassischer Bedeutung ist für diese Frage die Stelle in Kants Kritik der reinen Vernunft, mit welcher er das „Präformationssystem“ zurückweist. Nach Kant sind nur zwei Wege möglich, auf welchen eine *notwendige* Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich. Wollte Jemand zwischen diesen zwei Wegen „noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, daß sie weder *selbstgedachte* erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis, noch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an

welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte, (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft) so würde (außerdem, daß bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urteilen treiben möchte) das wieder für den gedachten Mittelweg entscheidend sein, daß in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhte. Ich würde nicht sagen können: Die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Giltigkeit unserer Urteile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit Niemandem über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist“ [1]).

Beginnen wir mit dem letztgenannten Punkt, so haben wir zunächst auf Grund unserer eingehenden Untersuchung des Begriffs des „vernünftigen Wesens“ bei Kant zu konstatieren, daß nach Kant selbst in der Tat die Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der reinen Anschauungen und der Verstandesbegriffe von der Organisation der Subjekte abhängig ist. Die auf die ersteren sich gründenden synthetischen Urteile a priori gelten nur unter den besonderen Bedingungen unserer Sinnlichkeit, da wir von den Anschauungen anders denkender Wesen gar nicht urteilen

1) Kr. d. r. V. 682 f.

können, „ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemeingiltig sind"; und ein anschauender Verstand bedürfte der transzendentalen Apperzeption und der Kategorien nicht. Natürlich könnte also auch Kant mit anders organisierten Subjekten über die Allgemeinheit und Notwendigkeit der apriorischen Formen nicht „hadern". Er muß, wie auch aus unserer Erörterung der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie hervorgeht, stets darauf rechnen, daß die anschauenden und denkenden Wesen, auf welche die Allgemeinheit und Notwendigkeit sich bezieht, ebenso organisiert sind, wie er selbst, und daß also, um in unserer Sprache zu reden, das Evidenzgefühl sich bei ihnen mit derselben Sicherheit einstellt. Dieser Voraussetzung entgeht doch auch Riehl nicht, wenn er auf jene Stelle sich gründend sagt: „Die anthropologische Kritik beruht auf der Organisation des Denkens, die philosophische auf dem Begriff der Erfahrung. Psychologisch notwendig ist, was ich denken muß, transzendental, oder erkenntnistheoretisch wahr, was sich auf den allgemeinen Begriff der Erfahrung bezieht, und dessen Beziehung auf diesen Begriff bewiesen werden kann" [1]). Diese erkenntnistheoretische Wahrheit würde nicht bestehen für denjenigen, welcher vermöge seiner Organisation diese Beziehung auf den allgemeinen Begriff der Erfahrung nicht fassen könnte, und den Beweis dafür nicht anerkennen würde. Ohne die Voraussetzung dieser gemeinsamen Organisation ist jeder Appell an das vernünftige Denken, wie auch jede Berufung auf das Sittengesetz vergeblich. Dieselbe bildet also jedenfalls eine der Bedingungen der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis, da die letztere mit ihr variiert.

Damit ist allerdings noch nicht gesagt, daß die Begründung der Allgemeingiltigkeit in jener Tatsache der Organisation liegt. Nicht die Konstatierung dieser

1) Riehl, Der philos. Kritizismus I, 298 f.

Tatsache oder ein Schluß aus ihr veranlaßt den Urteilenden, sein Urteil für notwendig und allgemeingiltig zu halten, sondern das Gefühl der Evidenz als unmittelbares Motiv, von dem er dazu getrieben wird. Gerade dieses Gefühl und die durch dasselbe gewirkte Überzeugung veranlaßt ihn ja, über diese Zufälligkeit der Organisation hinauszugehen und die Gesetze des Denkens, wenn auch nicht die Formen der Anschauung als unbedingt und uneingeschränkt giltige zu betrachten. Diese Überzeugung ist aber zuletzt ein Glaube[1]) und wir haben gesehen, wie auch Kants Begriff der „vernünftigen Wesen" nur dann die Zufälligkeit einer gegebenen Gattungsorganisation überwindet, wenn ein Vernunftglaube zugrunde liegt, für welchen die Existenz zeitlos giltiger Gesetze des Denkens im Voraus feststeht. Das kritische System bedarf also keineswegs bloß eines praktischen Vernunftglaubens, sondern auch eines spekulativen oder theoretischen, und für die bedeutende Rolle, welche Fries dem Glauben schon in seiner theoretischen Philosophie einräumt,

1) Auch die scharfsinnige Beweisführung, durch welche Husserl den Relativismus auf anderem, auf wissenschaftlichem Wege, durch deductio ad absurdum, zu überwinden sucht, dürfte nur unter der Voraussetzung zutreffen, daß das Ich Schöpfer der ganzen Welt nach Stoff und Form ist. Der Satz z. B.: „es gäbe nicht bloß für diesen oder jenen, sondern schlechthin keine Welt, wenn keine Spezies urteilender Wesen so glücklich konstituiert wäre, eine Welt anerkennen zu müssen" (Husserl a. a. O. I, 121) fällt dahin, wenn man gegebene „Gegenstände" annimmt, welche unser Gemüt auf gewisse Weise affizieren. Unter Voraussetzung einer bestimmten Organisation würde diese Affektion zu einer bestimmten Vorstellungswelt führen, unter Voraussetzung einer andern zu einer andern, vgl. Kants Zusatz der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. im 2. Satz des § 1 der transzend. Ästhetik: „uns Menschen wenigstens" und die oben zitierte Stelle: „Es mag sein, daß einige Weltwesen unter anderer Form dieselben Gegenstände anschauen dürften", S. W. I, 497; vgl. auch Schopenhauers Lösung der „Antinomie" zwischen der Abhängigkeit der ganzen Welt vom ersten erkennenden Wesen und der Abhängigkeit des letztern von der vorhergegangenen Kausalkette. S. W. I, 66 f.

sind im Kantischen System selbst die Vorbedingungen gegeben.

Wir mögen also noch soviel Scharfsinn aufwenden, die Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis zu beweisen, die letzte Instanz auch für diese Beweisführung selbst bildet doch jenes Kriterium, das allgemeingiltiges Erkennen begleitet, und das wir mit Fries „Wahrheitsgefühl", oder mit modernen Logikern Bewußtsein der unmittelbaren Evidenz oder Evidenzgefühl nennen können. Der „Relativismus" läßt sich wissenschaftlich überhaupt nicht überwinden, wenn nicht durch den Hinweis, daß er selbst, von diesem jenseits der wissenschaftlichen Beweisführung liegenden Evidenzgefühl geleitet, für seine eigene Untersuchung Allgemeingiltigkeit voraussetzt.

Soweit die Erkenntnistheorie dieses Evidenzgefühl selbst zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht, kommt ihr jedenfalls keine eigene Methode zu. Als „Gefühl" oder als „Bewußtsein" in dem hier gebrauchten Sinne ist es zweifellos nur psychischer Vorgang und unterliegt als solcher der psychologischen Analyse. Auch metaphysische Betrachtungen ließen sich allerdings daran knüpfen. Man könnte für das Gefühl als solches den teleologischen Gesichtspunkt geltend machen, nach welchem wir in den Gefühlen die Kennzeichen einer Förderung oder Hemmung unseres körperlich-geistigen Lebensprozesses zu sehen haben. Das Evidenzgefühl wäre dann ein Kennzeichen des befriedigten Erkenntnistriebes und würde uns, im Zusammenhang des Weltganzen betrachtet, als eines der Mittel erscheinen, durch welche eines der höchsten Ziele menschlicher Entwicklung, das Ideal der Wahrheit, erreicht werden soll. Es wäre dann in der wissenschaftlichen Arbeit der Menschheit, welche diesem Ideale dient, das leitende subjektive Prinzip. Aber für das Kriterium der Allgemeingiltigkeit wäre damit nichts gewonnen, denn die Formen, in denen jenes Ideal seine Erfüllung finden soll, sind ja nur eine weitere Ausgestaltung der von diesem Evidenzgefühl bereits gebilligten Prinzipien. Wir würden also auch von

hier aus zunächst nur auf die weitere Frage nach der Aufsuchung dieser Prinzipien selbst geführt.

Das Evidenzgefühl als Kriterium der Allgemeingiltigkeit begleitet, wie alles objektiv giltige Erkennen, so auch die Untersuchung der Erkenntnisprinzipien, wenn wir gleich das Kriterium der letzteren etwa als Evidenzgefühl höchster Ordnung bezeichnen können. Eben darum ist aber auch mit der Feststellung der Untersuchungsmethode desselben über das spezielle Verfahren der Erkenntnistheorie nicht entschieden, und wir stehen vor der weiteren Frage, welches Verfahren die Erkenntnistheorie in der Untersuchung ihrer Prinzipien selbst einzuschlagen hat.

B. Die Methode der Untersuchung der Erkenntnisprinzipien.

In der erkenntnistheoretischen Untersuchung wendet sich das Erkennen auf sich selbst zurück. Es wird sein eigener Gegenstand. In der Frage nach der Methode der Erkenntnistheorie bei der Untersuchung ihrer Prinzipien gehen wir gleichsam noch einen Schritt weiter zurück und machen nun das Verfahren dieses sich selbst prüfenden Erkennens zu unserem Gegenstand.

Kant lag diese Problemstellung fern. Er unternimmt zwar die Kritik der reinen spekulativen Vernunft als ein „Traktat von der Methode", in welchem die reine Vernunft ihr eigenes Vermögen prüft. Aber dieses Prüfungsverfahren selbst wieder kritisch zu bearbeiten, kommt ihm nicht in den Sinn. Wo er die Selbsterkenntnis des Subjekts als eines denkenden behandelt, da tritt ihm dieselbe sofort unter den Gesichtspunkt der Paralogismen, nach welchen das denkende Ich nicht selbst Objekt der Erkenntnis werden kann, weil es selbst alle Erkenntnis von Objekten erst möglich macht[1]), oder er betont die Unmöglichkeit eines doppelten Ich, eines „Ich, als Subjekt des Denkens (in der

1) Vgl. besonders die früher besprochene Stelle Kr. d. r. V. Seite 700.

Logik), welches die reine Apperzeption bedeutet (das bloß reflektierende Ich) und von welchem gar nichts weiter zu sagen, sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist" und eines Ich als „Objekt der Wahrnehmung, mithin des inneren Sinnes, was eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen enthält, die eine innere Erfahrung möglich machen"[1]). Wie er über die sich selbst zum Gegenstand werdende Wissenschaft denkt, spricht er gelegentlich in einem Brief an Tieftrunk[2]) aus, wenn er von Fichtes Wissenschaftslehre sagt: „Das bloße Selbstbewußtsein und zwar nur der Gedankenform nach, ohne Stoff, folglich ohne daß die Reflexion darüber etwas vor sich hat, worauf es angewandt werden könne, und selbst über die Logik hinausgeht, macht einen wunderlichen Eindruck auf den Leser. Schon der Titel (Wissenschaftslehre) erregt, weil jede systematisch geführte Lehre Wissenschaft ist, wenig Erwartung für den Gewinn, weil sie eine Wissenschaftswissenschaft und so ins Unendliche andeuten würde."

Wollen wir aber aus einzelnen Andeutungen und aus dem Gesamtstandpunkt Kants seine Methode bei der Aufsuchung und Begründung der Erkenntnisprinzipien bestimmen, so ist kein Zweifel darüber, daß Kant sie nicht als psychologische gelten lassen will.

I. Kants grundsätzliche Ablehnung einer psychologischen Aufsuchung und Begründung der Erkenntnisprinzipien und die Kritik von Fries.

Wenn Fries Kant vorwirft, daß er die empirisch-psychologische Natur seiner „transzendentalen" Untersuchung verkannt habe[3]), so sind in der Beurteilung dieses Vorwurfs zwei Fragen stets auseinanderzuhalten: die Frage, ob Kant selbst seine Vernunftkritik als eine im wesentlichen psychologische Untersuchung betrachtet wissen wollte, und die andere, ob er bei grundsätzlicher Ablehnung der psy-

1) Anthropologie, S. W. VII, b, 20.

2) Brief an Professor J. H. Tieftrunk vom 5. April 1798. S. W. XI, 190. 3) Siehe Teil I, S. 3 f.

chologischen Methode tatsächlich doch psychologisch verfuhr[1]). Die erste Frage ist zweifellos zu verneinen. Die Kritik der reinen Vernunft hat nicht bloß die reine Vernunft zu ihrem Objekt, sondern die von der Erfahrung unabhängige Vernunft ist zugleich das Werkzeug ihrer eigenen Prüfung. Die Kritik der reinen Vernunft ist, wie Vaihinger richtig sagt, „die Selbstprüfung des von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisvermögens". Ihr Verfahren ist selbst ein rationales. Die Kritik ist zwar dem Dogmatismus, aber „nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß, jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend sein)"[2]). Die in der Kritik der reinen Vernunft geforderte Grenzbestimmung unserer Vernunft kann nur nach Gründen a priori geschehen[3]). Denn, daß meine Unwissenheit schlechthin notwendig sei und mich daher von aller weiteren Nachforschung freispreche, läßt sich nicht empirisch, aus Beobachtung, sondern allein kritisch, durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntnis ausmachen. Es ist unmöglich, empirisch diesen scheinbaren Horizont unserer Erkenntnis zu erreichen[4]). Schlüsse aus Erfahrungsprinzipien entbehren überhaupt der Evidenz, welche vernunftnotwendigen Erkenntnissen zukommen soll, und sind dem Betrug der Sinne ausgesetzt. „Der Empirismus gründet sich auf einer gefühlten, der Rationalismus aber auf einer eingesehenen Notwendigkeit"[5]). Eine jede Erkenntnis aber, die a priori feststehen soll, will für schlechthin notwendig gehalten werden, „und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse a priori noch vielmehr, die das Richtmaß, mithin selbst das Beispiel aller apodiktischen (philosophischen) Gewißheit sein soll"[6]). Wie der „kritische Moralist" nur rational verfahren[7]) kann, so kann auch auf dem Gebiete

1) Vgl. meine Schrift: Das Kant-Friesische Problem S. 30.
2) Kr. d. r. V. 29.
3) Kr. d. r. V. 579.
4) Kr. d. r. V. 580.
5) Kritik der prakt. Vernunft 13.
6) Kr. d. r. V. S. 7.
7) Kr. d. pr. V. S. 6.

der spekulativen Vernunft der durch den Skeptizismus entstandenen Verwirrung „nur durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeiten vorgebeugt werden“ [1]). Man kann zwar von den Begriffen a priori, wie von aller Erkenntnis wenn auch nicht das Prinzipium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, man kann eine „physiologische Ableitung“ derselben unternehmen, aber eine „empirische Deduktion“ [2]) derselben gibt es nicht. Das sind „eitele Versuche, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat“ [3]). „Was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloß ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein, denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft“ [4]). Empirische Psychologie muß daher „aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen“. Man wird ihr zwar „nach dem Schulgebrauche doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin verstatten müssen und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht allein so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmache,

1) Prolegomena § 57. S. W. III, 124f.

2) Über das Verhältnis beider Begriffe siehe oben Teil I in dem Abschnitt über „das Verhältnis der Friesischen Deduktion zu verwandten Begriffen bei Kant“.

3) Kr. d. r. V. S. 105.

4) Prolegomena § 1. S. W. III, 15f.

und doch zu wichtig, als daß man sie ganz ausstoßen oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft als in der Metaphysik antreffen dürfte. Es ist also bloß ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre, seine eigene Behausung wird beziehen können"[1]). In der Kritik der Erkenntnis handelt es sich ja nicht um das

---

1) Kr. d. r. V. 640. In den „Abhandlungen der Friesischen Schule, Neue Folge" (a. a. O. S. 278 u. 293) wird mir aus Anlaß meiner Anführung dieser und ähnlicher Stellen in meiner Schrift „Das „Kant-Friesische Problem" mehrfach vorgeworfen, ich habe dabei die Metaphysik mit der „transzendentalen Kritik" verwechselt. Dabei ist völlig übersehen, daß weder der Begriff der Metaphysik, noch der „Transzendentalphilosophie" noch das Verhältnis beider bei Kant eindeutig ist. Was Kant selbst von der Metaphysik sagt, daß der Name Metaphysik „auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals a priori erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischer Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber, im gleichen dem mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammenzufassen" (Kr. d. r. V. 634) das trifft vielfach für seinen eigenen Gebrauch des Wortes zu. Außerdem wird das Wort bald im ausschließlich immanenten, bald im ausschließlich transzendenten Sinne gebraucht (vgl. Vaihinger Kommentar I, 460 f.). Die „Transzendentalphilosophie" erscheint teils als „das System aller Prinzipien der reinen Vernunft", als eine „Weltweisheit der reinen bloß spekulativen Vernunft", zu welcher die Kritik der reinen Vernunft nur im Verhältnis der Propädeutik steht (Kr. d. r. V. 45, 43 f., 637), teils gilt sie selbst, als Kritik der reinen Vernunft, vgl. Prolegomena S. W. III, 32 und besonders die Erklärung Kants in bezug auf Fichtes Wissenschaftslehre vom 7. Aug. 1799, wo es heißt: „Hiebei muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben, ich habe bloß eine Propädeutik zur Transzendentalphilosophie, nicht das System der Philosophie selbst liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Kritik der reinen Vernunft für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe" S. W. XI. 154. Zweifellos ist aber (was auch aus der oben zitierten Stelle hervorgeht), daß Kant, wo er von dem Verhältnis der empirischen Psychologie zur

„Entstehen der Erfahrung“, sondern um „das, was in ihr liegt“. „Das Erstere gehört zur empirischen Psychologie und würde selbst auch da, ohne das Zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können“ [1]). Auch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ sagt Kant [2]), nachdem er den Begriff des Lebens, des Begehrungsvermögens und der Lust entwickelt hat: „Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Kritik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden, das Übrige leistet die Kritik selbst“, stellt also hier der Kritik der aus der Psychologie entlehnten Begriffe noch die Kritik selbst gegenüber. Dies gilt auch für die Maximen der Urteilskraft, die der Nachforschung der Natur a priori zugrunde gelegt werden. Wenn man „von diesen Grundsätzen den Ursprung anzugeben denkt, und es auf dem psychologischen Wege versucht, so ist dies dem Sinne derselben gänzlich zuwider. Denn sie sagen nicht, was geschieht, d. i. nach welcher Regel unsere Erkenntniskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurteilt wird, sondern wie geurteilt werden soll; und da kommt diese logische objektive Notwendigkeit nicht heraus, wenn die Prinzipien bloß empirisch sind“ [3]).

Aus allen diesen Stellen geht hervor, daß eine Auffassung, wie diejenige Strasoskys [4]), unhaltbar ist, der, obwohl ihm sonst der Unterschied der Kantischen und Friesischen Philosophie fast bedeutender scheint als die Gleichheit, der Ansicht ist, in Beziehung auf die psychologische Natur seiner Untersuchung vertrete Kant ganz denselben Standpunkt wie Fries.

Metaphysik redet, die Unbrauchbarkeit der ersteren nicht bloß für das „System der reinen Vernunft“, sondern für die ganze reine Philosophie mit Einschluß der Kritik hervorheben will.

1) Prolegomena § 22, S. W. III, 65.

2) Kr. d. pr. V. S. 8, Anmerkung.

3) Kritik der Urteilskraft, S. W. IV, 21.

4) H. Strasosky, J. F. Fries als Kritiker der Kantischen Erkenntnistheorie. Eine Antikritik 1891. S. 3, 11.

Die Anhänger von Fries haben daher in der Regel einen anderen Weg eingeschlagen, die anthropologische Methode von Fries mit der Ablehnung der empirischen Psychologie in Einklang zu bringen. Sie suchten dem Begriff der Psychologie selbst eine andere Bedeutung zu geben. Unter den Vertretern dieser Auffassung ist in erster Linie Jürgen Bona Meyer zu nennen[1]). Auch er ist der Ansicht, Kants Auffinden des Apriorischen sei nichts anderes als eine psychologische Analyse der inneren Erfahrung und seine transzendentale Deduktion eine ebenfalls der Psychologie angehörige Rechtfertigung dieser Analyse. Aber er hält es für unrichtig, wenn Fries behauptet, Kant habe diese psychologische Natur seiner eigenen Untersuchung verkannt. Kant hat allerdings die Psychologie als innere Erfahrungswissenschaft von der Aufgabe der Vernunftkritik abgewiesen. Aber er meint damit nur die innere Erfahrung in einem beschränkten Sinne, nämlich die durch Induktion gewonnene innere Erfahrung. Es ist dabei zu berücksichtigen, daß Kants Begriff der Erfahrung nicht eindeutig ist. Für gewöhnlich ist ihm Erfahrung allerdings das gemeinsame Produkt der von außen erregten Sinnesempfindung und des Verstandes, der diesen Sinnenstoff von innen bearbeitet. Nicht selten aber denkt er, wenn er von Erfahrung redet, mehr an die von der Sinnlichkeit herrührende Seite dieses gemeinsamen Produktes. Erfahrung bedeutet ihm dann so viel wie Wahrnehmung äußerer Erscheinungen der Körper oder innerer Zustände der Seelen, oder auch so viel, wie die aus solchen Wahrnehmungen gewonnene inhaltliche Erkenntnis. Nur die Ableitung der apriorischen Begriffe aus dieser letzteren Erfahrung lehnte Kant ab. In der Tat ist auch die Selbstbesinnung, die uns zur Entdeckung des Apriorischen führt, anders beschaffen als die Selbstbeobachtung, die uns zur Auffindung anderer Elemente und Gesetze unseres Seelenlebens führt. Daß jene durch wissen-

1) J. B. Meyer, Kants Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft. Bonn 1869. Ders., Kants Psychologie. Berlin 1870.

schaftliche Analyse und Reflexion geleitete Selbstbesinnung der Weg ist, auf welchem er selbst zum Apriori gelangt sein wollte, ist in seinen Schriften klar ausgesprochen. Nur weil er ausschließlich die durch induktive Erfahrung gewonnene Kenntnis der Seele Psychologie nennen wollte, und die empirische von der rationalen Psychologie in unrichtiger Weise schied, hat er die psychologische Empirie so schroff von der apriorischen Erkenntnis abgewiesen. Nur vereinigt bilden beide zusammen die Psychologie als Wissenschaft und als solche die Grundlage auch der Vernunftkritik[1]).

Aber diese Lösung der Frage ist nur durch die im Begriff der Erfahrung liegende Unklarheit möglich. Wenn von psychologischer Analyse der inneren Erfahrung die Rede ist, kann niemals die „Erfahrung" im prägnanten Kantischen Sinne des durch den Verstand bereits bearbeiteten Rohstoffs der sinnlichen Eindrücke gemeint sein, sondern nur die Erfahrung in der von Kant ebenfalls häufig angewandten traditionellen Bedeutung der äußeren und inneren Wahrnehmung. Soll es also nicht auf einen bloßen Wortstreit hinauskommen, so bleibt es dabei, daß Kant jede Einmischung der Psychologie in das Geschäft der Erkenntniskritik ablehnt. Der Nachdruck liegt dabei ja nicht auf der Psychologie als solcher, sondern auf dem empirischen Charakter derselben. Wie man auch den Beitrag bezeichnen möge, welchen die Psychologie zur Kritik der reinen Vernunft liefert, er besteht jedenfalls in der Konstatierung von Tatsächlichem oder in der Ableitung aus Tatsächlichem und bringt damit ein Element des Zufälligen in die Begründung herein, durch welches Kant die strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit gefährdet glaubt, und das er daher in jeder Gestalt ablehnen würde. Fries hat allerdings die „philosophische Anthropologie",

1) Ähnlich sucht sich auch Nelson a. a. O. S. 293 ff. zu helfen, wenn er auch im übrigen gegen J. B. Meyer die Behauptung von Fries aufrecht erhält, Kant habe die psychologische Natur seiner eigenen Untersuchung verkannt.

welche für ihn die Grundwissenschaft der Philosophie überhaupt bildet, von der empirischen Psychologie unterschieden[1]; aber ihr Verfahren ist doch dasjenige der Beobachtung der eigenen Vernunft, der Erforschung eines Tatsächlichen und damit in demjenigen Sinne eine empiristische Methode, in welchem Kant, wenn wir ausschließlich seine eigene Grundtendenz und die besprochenen Andeutungen darüber in Betracht ziehen, jeden Einfluß einer solchen auf das Verfahren der Vernunftkritik mit Entschiedenheit zurückweist.

Eine andere Frage aber ist es, die von der letztgenannten scharf geschieden werden muß, ob Kant dieser Grundtendenz tatsächlich treu geblieben ist, und inwieweit es überhaupt möglich ist, diese schroffe Scheidung zwischen der anthropologischen und der „transzendentalen“ Methode durchzuführen. Damit berühren wir das anthropologische Grundproblem, das in voller Schärfe aufgestellt zu haben, das geschichtliche Verdienst der Friesischen Philosophie ist.

Man wird Fries nicht gerecht, wenn man mit Ulrici[2] sich auf die Behauptung beschränkt, daß Fries eine durchgreifende Vermittlung Kants und Jakobis erstrebt habe. Da diese Auffassung seither häufig wiederkehrte, ist es vielleicht von Interesse, einige der wichtigsten Äußerungen von Fries selbst daraufhin zu prüfen, indem ich zugleich auf das früher über das Verhältnis zu Jakobis Gefühlslehre Gesagte zurückverweise.

Wenn Fries auch nach seiner eigenen Aussage aus Jakobis Schriften und besonders aus seinen philosophischen Romanen manche Anregung empfing, wenn er auch in der Hervorhebung des Glaubens und des Gefühls mit ihm zusammentrifft, so ist er sich doch bewußt, unabhängig von Jakobi seine eigenen Wege gegangen zu sein. Er sagt selbst darüber: „Mein Verhältnis zu Jakobi ist von den meisten Darstellern der Geschichte der Philosophie

1) Vgl. das Erste Kapitel im Ersten Teil dieses Werkes.

2) H. Ulrici, Das Grundprinzip der Philosophie 1849, I, 377.

ganz falsch gefaßt worden. Mit seiner Philosophie, wenn von einer solchen zu sprechen ist, habe ich mich früher gar nicht befaßt, denn sein Spinoza hat für mich gar keine Bedeutung; nur die Klarheit seiner Rede gegen Mendelssohns demonstrative Methode mußte ich anerkennen; in seinem Streit gegen Kant meinte ich Jakobis Fehler sogleich einzusehen. So erhielt er auf die Ausbildung meiner philosophischen Ansichten gar keinen Einfluß. Als er mich aber nachher in Heidelberg wiederholt besuchte und mit mir über Philosophie verhandelte, lernte ich erst seine außerordentlich klare Auffassung fremder Ansichten und die scharfe Beziehung derselben auf die höchsten Zwecke der Philosophie einsehen und wurde dadurch geneigt, gern für ihn zu sprechen. In der Hauptsache konnte ich mich aber doch nie mit ihm vereinigen, weil es mir durchaus nicht gelang, ihm Kants transzendentalen Idealismus verständlich zu machen"[1]). Fries lobt zwar Jakobis Apell an den Glauben und seine Bekämpfung des Vorurteils, daß alle philosophische Wahrheit durch Beweise zu begründen sei[2]), aber er tadelt neben der Überspannung der Freiheitsidee[3]) besonders das Mißverständnis seiner Lehre von der Deduktion der Ideen. Wenn Jakobi von der Friesischen Deduktion der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens die Folgerung ableitet, daß jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugnis des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht sei, das ebensogut ein Hirngespinst sein könne, so fühlt darin Fries das Innerste seiner eigenen Lehre hart von ihm angegriffen[4]). Endlich muß ihm Fries

1) Nach handschriftlichen Aufzeichnungen, bei Henke, J. F. Fries, Leipzig 1867, S. 107. Vergl. auch Grapengießer, Kants Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch Fries. Jena 1882. Selbst Fries' Lehre vom Gefühl ist nach seiner eigenen Bemerkung a. a. O. „von Jakobi ganz unabhängig entwickelt worden".

2) N. Kr. I, 13, 338. Fries, Von deutscher Art und Kunst 1812: „Jakobis Gabe und seine Fehler" S. 38 ff.

3) N. Kr. II, 265.

4) Von deutscher Art und Kunst S. 13 ff.

die allzu unbestimmte Sprache, das Schwankende im Gebrauch der anthropologischen Grundbegriffe vorwerfen, durch welche der wissenschaftliche Wert seiner Ausführungen herabgemindert werde; er gebe überhaupt keine Antwort auf die Frage, was ihm denn eigentlich wissenschaftliche Philosophie sein solle[1]).

Gewisse mit der Lehre Jakobis übereinstimmende Momente waren für Fries schon mit seiner Erziehung in der Herrnhuter Brüdergemeinde gegeben. Die grundlegende Gesamtposition seines wissenschaftlichen Denkens aber ist neben dem Einfluß seines Meisters Kant durch die mathematisch-naturwissenschaftliche Richtung seines Wesens[2]) mitbedingt, welche das Zurückgehen auf Tatsächliches und die Methode der Beobachtung ihm nahelegte. Indem er sich von dieser Methode in der anthropologischen Bearbeitung der Vernunftkritik leiten ließ, konnte er mit Recht auf die große Zahl psychologischer Voraussetzungen hinweisen, deren Vorhandensein bei Kant wir bei Gelegenheit der Besprechung der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie konstatiert haben. Sein Haupteinwurf trifft jedoch nur unter bedeutenden Einschränkungen zu.

Fries geht in seiner Problemstellung aus von dem Kantischen Terminus „transzendental“, und er glaubt, aus Kants eigener Begriffsbestimmung schließen zu müssen, daß unter transzendentaler Erkenntnis nicht sowohl die Erkenntnis a priori selbst, als die Erkenntnis von Erkenntnissen a priori verstanden werden müsse[3]). Nun ist dieser Kantische Begriff aber selbst mehrdeutig. Er wird nicht bloß häufig im Sinn von „transzendent“ gebraucht, sondern seine Bedeutung wechselt gerade auch in dem von Fries bezeichneten für die Methodenfrage entscheidenden Punkt. Dies tritt schon in der oben besprochenen Doppelbedeutung der „Transzendentalphilosophie“ hervor, die das eine Mal

1) a. a. O. S. 41, 43.

2) Die ihn z. B. instand setzte, in Heidelberg wie in Jena eine Professur der Physik zu übernehmen.

3) Siehe oben Teil I, S. 3 f.

als das „System aller Prinzipien der reinen Vernunft“, das andere Mal selbst als „Kritik der reinen Vernunft“ gefaßt wird. Dies verrät sich auch in der wechselnden Fassung der Definition der „transzendentalen Erkenntnis“, die sich nach der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft mit „unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt“, nach der zweiten Auflage „mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll“, beschäftigt. Verschiedene Punkte, auf welche uns unsere bisherige Untersuchung geführt hat, besonders die Unterscheidung der transzendentalen von der metaphysischen Erörterung, der transzendentalen von der metaphysischen Deduktion, stimmen mit der letztgenannten Definition völlig überein; andererseits tritt z. B. die transzendentale Deduktion wieder in Gegensatz zur „empirischen Deduktion“, und der Begriff des „transzendentalen Gegenstandes“ wird auch einfach im Sinn des „nicht-empirischen Gegenstandes“[1]) gebraucht. Wo Kant das Wort transzendental anwendet, hätten wir daher je nach dem Zusammenhang etwa folgende Umschreibungen einzusetzen: 1. jenseits der Erfahrung liegend (= transzendent); 2. die Prinzipien a priori enthaltend (z. B. „Transzendentalphilosophie“ „transzendentale Ästhetik“); 3. auf die Erkenntnis von Gegenständen überhaupt bezüglich (z. B. „transzendentale Logik“ im Gegensatz zur formalen); 4. auf die Möglichkeit der Erkenntnis a priori bezüglich (z. B. „transzendentale Erörterung“, „transzendentale Deduktion“).

Wenn also Fries von Kant behauptete, er habe den großen Fehler gemacht, die transzendentale Erkenntnis für eine Art der Erkenntnis a priori zu halten und ihre empirisch-psychologische Natur zu verkennen, so trifft diese Behauptung höchstens unter der Voraussetzung zu, daß man die letzte jener Bedeutungen isoliert und aus ihr die Konsequenzen zu ziehen sucht. Aber eben die Mehrdeutigkeit des Begriffes „transzendental“ bestätigt unseren frühe-

1) Kr. d. r. V. 122.

ren Satz, daß Kant die von Fries eingeführte Problemstellung im Grunde genommen fern lag.

Und doch war sie eine geschichtliche Notwendigkeit. Es mußte einmal die von Kant nur angedeutete Frage als Grundfrage gestellt werden: wie gelangen wir überhaupt zur Kenntnis dieser apriorischen Prinzipien?

Führt diese Fragestellung mit Notwendigkeit zur anthropologischen Methode, sofern diese Prinzipien doch in unserer Vernunft liegen und daher durch innere Wahrnehmung in ihr vorgefunden werden müssen? und kann deshalb auch ihre Begründung schließlich nur aus einer Theorie der Vernunft gegeben werden? Hat die bisherige Untersuchung die grundsätzliche Ablehnung eines psychologischen Verfahrens durch Kant ergeben, so hat die Beantwortung dieser Frage an das tatsächliche Verfahren Kants anzuknüpfen.

II. Kants tatsächliches Verfahren in der Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien und die Versuche einer Ausschaltung des Empirischen.

Hinsichtlich der Erkenntnisprinzipien sind der Erkenntnistheorie zwei Aufgaben gestellt, diejenige ihrer Aufsuchung und diejenige ihrer Begründung. Kant hat die beiden Aufgaben als metaphysische und transzendentale Deduktion voneinander unterschieden, die ihre Parallele haben an der metaphysischen und transzendentalen Erörterung der reinen Anschauungen, des Raumes und der Zeit.

Es erhebt sich zunächst die Frage, welches Verfahren die Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien einzuschlagen habe. Auch für Kant wie für Fries werden durch die Aufsuchung diese Formen nicht erst geschaffen, sondern sie sind als „dunkel“ gedachte Prinzipien in jedem menschlichen Verstande schon vorhanden, und es handelt sich nur darum, sie zu klarem Bewußtsein zu bringen und in systematischer Vollständigkeit zu ordnen. Die reine Form sinnlicher Anschauungen wird a priori „im Gemüte“ angetroffen

und von der Wissenschaft nur durch ein Verfahren der „Isolierung“ und der „Abtrennung“ des Nicht-dazu-Gehörigen ihrem Wesen nach festgestellt[1]). Ähnlich die Kategorien. „Wenn man ein Erkenntnisvermögen ins Spiel setzt“, sagt Kant, „so tun sich, nach den mancherlei Anlässen, verschiedene Begriffe hervor, die dieses Vermögen kennbar machen und sich in einem mehr oder weniger ausführlichen Aufsatz sammeln lassen, nachdem die Beobachtung derselben längere Zeit, oder mit größerer Scharfsichtigkeit angestellt worden.“ Allerdings lasse sich nach diesem „gleichsam mechanischen Verfahren“ niemals mit Sicherheit bestimmen, wo diese Untersuchung vollendet sein werde. „Auch entdecken sich die Begriffe, die man nur so bei Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und systematischen Einheit, sondern werden zuletzt nur nach Ähnlichkeiten gepaart und nach der Größe ihres Inhalts, von den einfachen an, zu den mehr zusammengesetzten, in Reihen gestellt, die nichts weniger als systematisch, obgleich auf gewisse Weise methodisch zustande gebracht werden“[2]). Man könnte bei einer solchen auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe ihrer Vollständigkeit niemals gewiß sein; man würde niemals einsehen, warum denn gerade diese und nicht andere Begriffe dem reinen Verstand beiwohnen. Die Transzendentalphilosophie bedarf daher eines „Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe“, welcher die systematische Vollständigkeit der Aufstellung garantiert. Eine solche ist deshalb möglich, weil diese Begriffe „aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriffe oder Idee, unter sich zusammenhängen müssen“.

Wir sehen, Kant gebraucht hier Ausdrücke, welche methodologisch betrachtet ganz auf Friesischem Boden stehen. Die Verstandesbegriffe sind vorhanden, es handelt sich darum, sie durch „Beobachtung“ zu finden, zu „sammeln“. Der Leitfaden, die formal-logische Tafel der Ur-

1) Kr. d. r. V. 49 f. 2) Kr. d. r. V. 87.

teile, deren erkenntnistheoretische Bedeutung uns früher beschäftigt hat, ist nur die Garantie der Vollständigkeit dieser Sammlung.

Da wir also in der „metaphysischen Deduktion" bereits vorhandene Begriffe „aufsuchen", so kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß die Methode derselben eine empiristische ist. Dieser empiristische Charakter des Verfahrens wird dadurch nicht aufgehoben, daß ein „transzendentaler Leitfaden" die Garantie der Vollständigkeit desselben bildet; denn er beruht auf der nach wie vor zutreffenden Tatsache, daß hier ein Vorhandenes konstatiert wird. Da dies geschieht auf Grund einer Beobachtung des „Erkenntnisvermögens", so liegt die Konsequenz nahe, daß es sich dabei um eine psychologische Aufgabe handelt. Auf diesen letzteren Punkt werden wir später zurückzukommen haben. Was uns zunächst daran interessiert, ist die empirische Seite dieses Verfahrens.

Es ist also tatsächlich so, was manchen Anhängern der Kantischen Erkenntnistheorie als ein Widerspruch erscheint, daß das Apriorische — mindestens zunächst — a posteriori erkannt wird[1]). Ein Widerspruch würde darin nur liegen, wenn mit dieser aposteriorischen Auffindung das Wesen des Apriorischen unvereinbar wäre. Folgen wir aber Fries in der strengen Scheidung beider Gesichtspunkte, der Erkenntnis a priori selbst mit ihrer allgemeinen und notwendigen Giltigkeit und der Erforschung dieser Erkenntnis; so ist dies keineswegs der Fall. Wie sollten wir auch des Apriorischen überhaupt habhaft werden, wenn es nicht in irgendwelcher faßbaren Form vorhanden wäre? Wie der kategorische Imperativ nur eine wissenschaftliche Formulierung des in der gemeinen praktischen Vernunft bereits Enthaltenen ist, so sind die apriorischen Formen des theoretischen Erkennens, wie unsre Untersuchung der Voraussetzungen der Erkennt-

1) K. Fischer, Die beiden Kantischen Schulen in Jena 1862. O. Liebermann, Kant und die Epigonen, 1865 S. 151.

nistheorie gezeigt hat, nur aufzufinden, wenn wir von dem „gemeinsten Verstandesgebrauche“ ausgehen.

Es scheint jedoch eine Möglichkeit zu geben, dieser Konsequenz einer empiristischen Methode in der Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien zu entgehen. Das Erkennen selbst könnte als eine Tatsache besonderer Art betrachtet werden, welche jeder empiristischen Bearbeitung sich entzieht. Von der Annahme aus, daß diese empiristische Bearbeitung eine psychologische sei, hat diesen Standpunkt Cohen vertreten. Er ist dabei von der Erwägung geleitet, dass die Anerkennung solcher sachlicher Schranken für die psychologische Analyse das Symptom der Befreiung von einem psychologischen Vorurteil sei. Wenn man begreife, daß wir nicht verstehen können, wie es zugehe, daß wir Bewußtsein haben, gebe man damit nicht tatsächlich zu, daß es Elemente des Bewußtseins geben müsse, welche der psychologischen Analyse Widerstand leisten? „Was heißt denn, daß wir nicht verstehen, was Bewußtsein sei, anders, als daß wir nicht verstehen, was, sei es Raumbewußtsein, oder Substanzbewußtsein, oder Kausalitätsbewußtsein sei?“ Freilich darüber eben sei Streit, ob Raum, Substanz und Kausalität solche letzte Elemente des Bewußtseins seien. Jedoch zugegeben, daß über diese besonderen Fälle Streit sein dürfe, darüber könne doch nicht Streit sein, daß es irgend welche letzte Elemente des Bewußtseins geben müsse, denn in irgendwelchen Bestimmtheiten müsse der allgemeine Ausdruck des Bewußtseins doch gedacht werden. Wie sehr daher die Aufgabe berechtigt sei, die Bestimmtheiten des ausgebildeten Bewußtseins zu zerlegen, und aus hypothetischen Elementen zu rekonstruieren, so involviere doch gerade diese Aufgabe selbst die Annahme hypothetischer Elemente, welche jedoch durchaus Elemente des Bewußtseins sein müssen, nicht etwa solche der Nervenbewegung sein dürfen. Eben diejenige Untersuchung der Tatsachen des Bewußtseins im Erkennen, welche der psychologischen Analyse unzugängliche, das will sagen, als a priori anzuerkennende Elemente des Bewußtseins feststelle, nenne

nun Kant eine „metaphysische Erörterung“. Und diese sei eine notwendige Vorbedingung der transzendentalen[1]).

Diese Auffassung begegnet jedoch dem Einwand, daß hier komplizierte, von einer großen Zahl elementarer Bedingungen abhängige Bewußtseinsvorgänge als psychologisch nicht analysierbare „Elemente“ des Bewußtseins gelten sollen. Hat man einmal zugegeben, daß wir im Apriorischen Tatsachen des Bewußtseins zu sehen haben, und daß die Aufgabe berechtigt ist, die Bestimmtheiten des ausgebildeten Bewußtseins zu zerlegen, und aus hypothetischen Elementen zu rekonstruieren, so kann diesem Zerlegungsverfahren nicht mehr von außerpsychologischen Erwägungen her Halt geboten werden. Als letzte Elemente werden dann nicht mehr solche komplizierte Resultate der Bewußtseinsentwicklung, sondern nur die einfachsten, die tatsächlich elementaren Vorgänge zu gelten haben, welche sich eben um ihrer Einfachheit willen nicht weiter zerlegen lassen, Vorgänge, wie sie z. B. die moderne Psychologie in den Empfindungen oder in den einfachsten Gefühlsqualitäten annimmt.

Die methodologische Bedeutung dieser Konsequenzen tritt am deutlichsten in der Anwendung auf bestimmte Gebiete der Geisteswissenschaften hervor, für welche das Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Psychologie von besonderer Tragweite ist. Eine lehrreiche Auseinandersetzung findet sich darüber in dem Vortrag von E. Tröltsch über „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft“[2]). Hier wird — völlig übereinstimmend mit Fries — der Satz aufgestellt: „die erkenntnistheoretischen Gesetze sind unterschieden von der bloßen psychologischen Tatsächlichkeit, können aber doch nur aus ihr hervorgeholt werden. Die Psychologie ist das Eingangstor zur Erkenntnistheorie.“

---

1) H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. 1885, S. 73f.

2) E. Tröltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Vortrag gehalten auf dem International Congreß of arts and sciences in St. Louis, Tübingen 1905. Vgl. besonders S. 21, 29 ff, 34, 39, 41 f.

Mit Recht wird dem unerträglichen Widerspruch gegenüber, der darin liegt, daß das empirische Ich der Erscheinung und das intelligible der an sich bestehenden Realität zugewiesen wird, während doch das intelligible Ich im psychologischen Ich autonom sich betätigen soll, darauf hingewiesen, daß die zwei verschiedenen Betrachtungsweisen in Wahrheit nicht parallel nebeneinandergehen, sondern in demselben Objekt aufeinanderstoßen, und das Ineinander des Rationalen und des Empirischen innerhalb der tatsächlichen Wirklichkeit betont. Diese beiden Seiten der Wirklichkeit schließen sich auch in der Religion zusammen, und der von der Religionspsychologie als Kern der Religion erkannte Mystizismus wird zuletzt erklärt als „die psychologische Aktualisierung des religiösen Apriori, in der erst jenes Ineinander von Notwendigem, Rationalem, Gesetzlichem und Tatsächlichem, Psychologischem, Besonderem zustande kommt, das die wirkliche Religion charakterisiert“[1]). Aber jenes „Rationale“ wird dann andererseits doch gegenüber der psychologischen Analyse als ein noli me tangere betrachtet, und die Feststellung der erkenntnistheoretischen Gesetze soll doch nicht selbst eine psychologische Analyse sein, sondern eine „Selbsterkennung des Logischen, vermöge deren es sich aus der bloß psychologischen Gemengelage herauszieht“[2]).

Aber auch von diesem Standpunkt aus wird schließlich doch die Konsequenz nicht abzuweisen sein, daß wenn einmal eine intelligible oder rationale Bewußtseinswirklichkeit, welche mit der phänomenalen oder psychologischen in Wechselwirkung steht, und die Notwendigkeit einer Selbstbesinnung auf diese Wirklichkeit anerkannt ist, diese Feststellung eines psychischen Tatbestandes als psychologische Arbeit gelten müßte. Es fehlt dann an einem ausreichenden methodologischen Grund, ein solches Stück der gesamten Bewußtseinswirklichkeit der psychologischen Analyse zu entziehen. Der Eigenwert der Erkenntnisprinzipien, wie auch

1) a. a. O. S. 47 f. 2) a. a. O. S. 30.

in diesem Sonderfall ihrer Anwendung der Eigenwert der Religion wird ja dadurch nicht berührt. Als Bewußtseinswirklichkeit sind sie psychische Erlebnisse von besonderer Qualität, die wie alle anderen psychischen Erlebnisse, wenn auch psychologisch analysierbar, sich doch niemals in psychologische Begriffe restlos auflösen; die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit jener Prinzipien könnte ganz wohl in ihnen selbst liegen, auch wenn ihre Feststellung eine Aufgabe der Psychologie wäre. Ob auch das Verfahren der Begründung derselben auf psychologischem Boden ruhen würde, ist eine gerade von der Friesischen Problemstellung aus streng davon zu scheidende Frage.

Zuvor haben wir aber nochmals zu unserer Hauptfrage zurückzukehren. Wir haben bisher als selbstverständlich vorausgesetzt, daß sich die Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien, falls ihr Verfahren empiristischer Art ist, ausschließlich auf dem Boden der Psychologie bewegt. Trifft diese Voraussetzung tatsächlich zu?

Schon Fries hat, wie das erste Kapitel des ersten Teils dieses Werkes gezeigt hat, die philosophische Anthropologie, welche für ihn die Grundwissenschaft der Philosophie und die Grundlage seiner Vernunftkritik bildet, nicht mit der empirischen Psychologie identifiziert. Wir müssen noch wesentlich darüber hinausgehen, wenn wir den Ausgangspunkt aller Erkenntnistheorie uns vergegenwärtigen, wie ihn unsere Untersuchung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen festgestellt hat. Wir durften das Erkennen, in welchem sogleich die grundlegende Beziehung zwischen Subjekt und Objekt hervortrat, nicht in irgendwelcher erkenntnistheoretischen Bearbeitung als Ausgangspunkt benützen, da sonst der Zirkel ein vollkommener wäre, sondern nur in der ursprünglichen Form, wie es im „natürlichen Erkennen“ sich darstellt. Setzen wir nun voraus, daß dieser gesamte Tatbestand des Erkennens, zunächst soweit dabei die Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien in Betracht kommt, in das Arbeitsgebiet der Psychologie fällt, so haben wir dabei bereits die eine Seite: das Objekt in

jenem ursprünglichen Sinne eines von uns und unserer Psyche unabhängigen Gegenstandes ausgeschaltet. Es wird dann nur noch nach seiner „subjektiven“ Seite, nämlich eben ausschließlich als „gedachtes“ in Betracht gezogen, und die Grundfrage, welcher Anteil an dem ganzen Vorgang dem Subjekt und welcher dem Objekt zuzuweisen sei, wäre damit im voraus entschieden.

Wir sehen also, es ist die „Beziehung auf den Gegenstand“, welche uns hindert, unsere erkenntnistheoretische Aufgabe von Anfang an als rein psychologische anzusehen. Wir fassen dabei allerdings den Begriff des „Gegenstandes“ hier nicht in derjenigen Bedeutung, in welcher Kants transzendentale Deduktion von dem „transzendentalen Gegenstand“ handelt, als demjenigen, „was in allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand d. i. objektive Realität verschaffen kann“, wobei die Beziehung auf den Gegenstand nichts anderes ist als die notwendige Einheit des Bewußtseins selbst[1]); auch nicht in dem später gebrauchten, durch den Parallelismus der „empirischen“ und der „intellektuellen“ Kausalität bedingten Sinn des von allen Erscheinungen unterschiedenen „intelligiblen Gegenstandes“[2]), sondern in jener ursprünglichen Bedeutung, in welcher die Beziehung auf den „Gegenstand“ im tatsächlichen Erkennen, im „gemeinsten Verstandesgebrauch“ enthalten ist, in dem Sinn, in welchem auch Kant im ersten Paragraphen seiner transzendentalen Ästhetik von „Gegenständen“ redet, die unser „Gemüt affizieren“.

Es ist möglich, daß die spätere wissenschaftliche Verarbeitung dazu gelangt, diesen Begriff des für das gewöhnliche Erkennen von unsren Vorstellungen unabhängigen „Gegenstandes“ in eine synthetische Funktion des Bewußtseins aufzulösen. Aber diese Möglichkeit darf nicht im Ausgangspunkt schon vorweggenommen werden. Und auch wenn diese Möglichkeit Wirklichkeit wird, ist dadurch die Erkenntnistheorie noch nicht zur Psychologie geworden, denn sie

1) Kr. d. r. V. 122. 2) Kr. d. r. V. 432, 450.

unterscheidet sich von dieser eben dadurch, daß ihr Augenmerk hauptsächlich auf die im Erkennen vorgefundene Beziehung zwischen dem Subjekt und einem angeblich von diesem unabhängigen Objekt gerichtet ist. Dieses Hauptmerkmal bleibt für die Untersuchung selbst bestehen, auch wenn das Resultat in Beziehung auf die Unabhängigkeit des Objektes ein durchaus verneinendes ist. Denn das Verfahren, dessen man sich bedient, darf nicht dieses Resultat vorwegnehmen. Die Erkenntnistheorie wird auch dadurch nicht in Psychologie aufgelöst, daß wir, wie eine frühere Erörterung gezeigt hat, bei jedem Versuche, jenes Subjekt in seinem Unterschied vom Objekt genauer zu bezeichnen, psychologische Voraussetzungen machen, wobei eine gewisse Art von „Introjektion" eine Rolle spielt. Die Beziehung auf den transzendenten Gegenstand bleibt ursprünglicher Bestandteil des tatsächlichen Erkennens.

Eine Antizipation des Resultates der Erkenntnistheorie zu Beginn der erkenntnistheoretischen Untersuchung liegt also überall vor, wo die letztere unter der Voraussetzung ihren Anfang nimmt, daß sich die Aufgabe der Erkenntnistheorie in einer psychologischen Beschreibung der Bewußtseinserlebnisse erschöpfe. Wenn z. B. Lipps in seiner die Erkenntnislehre mit einschließenden Logik[1]) von Anfang an die Erkenntnis als eine bestimmte Art von Bewußtseinserlebnissen beschreibt, wenn er zwar zwischen dem „Subjektivitätsbewußtsein" und dem „Objektivitätsbewußtsein" und neuerdings[2]) zwischen dem Haben von Be-

---

1) Th. Lipps, Grundzüge der Logik, 1893, 1, 3, 5 ff.

2) Th. Lipps, Die Wege der Psychologie, Vortrag, gehalten auf dem V. internationalen Psychologenkongreß in Rom 1905. Archiv f. d. ges. Psychol., VI. Band, 1. Heft, S. 3 ff. Die beiden andern hieher gehörigen Schriften von Lipps: „Bewußtsein und Gegenstände" 1905 (Psycholog. Untersuchungen, herausg. von Lipps I 1) und „Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik" (Sitzungsber. der philos.-philol. und der histor. Klasse der Kgl. Bayr. Akad. der Wiss. 1905, H. IV) konnte ich leider nicht mehr berücksichtigen.

wußtseinsinhalten einerseits und dem Denken von Gegenständen als einem Transzendenten andererseits scharf und klar unterscheidet, so berührt diese Unterscheidung doch so lange das erkenntnistheoretische Grundproblem der Beziehung auf den Gegenstand nicht, als dabei die Voraussetzung obwaltet, daß sie nichts anderes ist als Zergliederung der Bewußtseinserlebnisse. Wir haben damit das Transsubjektive, um dessen Bedeutung es sich gerade handelt, schon im voraus in den Kreis des Subjektiven eingeschlossen und eben damit allerdings auch die Wissenschaft, welche sich mit dem Verhältnis beider beschäftigt, zur Psychologie gemacht.

Dasselbe grundsätzliche Bedenken muß dem sonst ganz anders orientierten Standpunkt Machs entgegengehalten werden. Sehen wir die Empfindungen als Weltelemente an, erscheint uns die ganze Welt, sowie unser eigenes Ich als ein Zusammen von Empfindungskomplexen, so löst sich allerdings auch die Untersuchung des Erkennens in „Analyse der Empfindungen" auf[1]). Aber jene Annahme ist selbst die erkenntnistheoretische These, die alles entscheidet, die deshalb nicht den Ausgangspunkt bilden und das Verfahren bestimmen kann. So wie wir das Erkennen vorfinden, und wie es auch der Erkenntnistheoretiker für den Gebrauch des praktischen Lebens als selbstverständlich voraussetzt, kündigt sich uns als wesentliches Merkmal desselben an die Beziehung auf von unserer Empfindung unabhängige „Gegenstände" und fordert eben damit ein Verfahren, das sich nicht auf Analyse der Empfindungen beschränkt, auch nicht wie bei Mach von der Identität des Psychischen und Physischen ausgeht[2]).

---

1) E. Mach, Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, 2. Aufl., 1900, S. 9 ff. Der Unterschied zwischen Mach und Avenarius scheint mir schon in der Wahl dieses Ausdrucks als ein viel größerer sich zu verraten, als Mach a. a. O. S. 42 zugeben will.

2) a. a. O. S. 33. In seinem neuesten Werk (E. Mach, Erkenntnis und Irrtum, Skizzen zur Psychologie der Forschung 1905

Damit haben wir nun bereits zu der anthropologischen Methode von Fries vorläufig Stellung genommen. Sie beruht auf dem Satze, daß unsere Erkenntnis der Welt immer nur eine Tätigkeit der Vernunft ist, daß daher die Erkenntniskritik nichts anderes als Untersuchung der Vernunft, also Anthropologie sein kann. Fries kann sich dabei, wie wir gesehen haben, zwar nicht auf die Grundtendenz der Kantischen Vernunftkritik berufen, die durchaus antipsychologisch ist, aber auf den tatsächlich vorhandenen psychologischen Einschlag im Kantischen System, und auf manche Partien desselben, in welchen das Verfahren einer psychologischen „Zergliederung des Verstandesvermögens" sehr nahe kommt.

Wir dürfen aber nur die schon zu Beginn der transzendentalen Ästhetik hervortretende objektive Seite seiner Erkenntniskritik etwas stärker betonen, um für unsere Auffassung die Anknüpfungspunkte zu finden. Die Affektion des „Gemütes" durch den „Gegenstand" [1]) kann überhaupt nicht wohl anders als in unserem Sinne verstanden werden, nämlich als eine Beziehung unserer Erkenntnis auf transsubjektive Gegenstände, die im tatsächlichen Erkennen vorgefun-

S. 5 ff.) betont Mach mit Recht, kein Denker könne mehr tun, als von der fertigen Weltansicht ausgehen, die er in sich vorfindet, und zu deren Bildung er absichtlich nichts beigetragen hat, und dieselbe unter Benutzung der Erfahrungen der Vorfahren weiter entwickeln und korrigieren. Aber dieses Weltbild enthält teils mehr teils weniger als Mach daran findet. (In jenem frappanten Bild unseres eigenen Leibes z. B. das Mach in seiner „Analyse der Empfindungen" (a. a. O. S. 13) gibt, vermögen wir uns nur allmählich zu orientieren — ein Beweis dafür, daß es uns im Grunde genommen fremd und im Laufe der Lebenserfahrung durch ein indirektes, wenn auch unbestimmteres Gesamtbild des eigenen Körpers ersetzt worden ist). Insbesondere gehören zu diesem Weltbild auch Gegenstände, welche als von unserem Vorstellen unabhängig gelten, in Beziehung auf welche also das gerade Gegenteil von dem ursprünglich behauptet wird, was dann Mach auch für das Verhältnis des Ich und seiner Objekte voraussetzt, wenn er das Gesamtverfahren in der Erforschung dieser Weltansicht auf die Ermittlung der Abhängigkeiten einer Mannigfaltigkeit vielfach voneinander abhängiger Elemente (a. a. O. S. 15) beschränkt.

1) Kr. d. r. V. 48.

den wird, um dann in der Kritik auf ihre wahre Bedeutung hin untersucht zu werden.

Die Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien wird sich also von einer bloß psychologischen Untersuchung stets dadurch unterscheiden, daß bei ihr die Beziehung auf Gegenstände, die als transzendent betrachtet werden, den Ausgangspunkt bildet. Das nähere Verhältnis beider Methoden wird sich erst bestimmen lassen, wenn wir nun auch das Verfahren der Begründung der Erkenntnisprinzipien kritisch betrachten.

III. Das tatsächliche Verfahren in der Begründung der Erkenntnisprinzipien bei Kant und Fries und seine Schwächen.

1. Die Begründung der Erkenntnisprinzipien überhaupt.

An Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien haben wir zwei Seiten zu unterscheiden, die Begründung der objektiven Giltigkeit der Kategorien überhaupt und die Begründung der objektiven Giltigkeit der einzelnen Kategorien.

Die erstere wird gegeben, indem die Einheit der Apperzeption als der transzendentale Grund der notwendigen Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung und die Kategorien als Funktionsformen dieser Apperzeption nachgewiesen werden. Die Friesische Kritik war hauptsächlich gegen die „Verwechslung" dieser „Deduktion mit einem Beweis" gerichtet. Unsere eingehende Untersuchung des Verhältnisses von Deduktion und Beweis bei Kant[1]) hat gezeigt, dass von Fries zwar die Sonderstellung übersehen wurde, welche Kant dem mit der Deduktion nicht identischen, aber auf sie anwendbaren transzendentalen Beweis einräumt, daß aber Kant allerdings in der Deduktion einen eigentliche Beweis gesehen hat. Von hier aus erhält dann immerhin der Einwurf des Zirkels entscheidende Bedeutung, sofern der beginnende Beweis die Giltigkeit der Beweismittel bereits voraussetzt, und wir erkennen die Not-

1) Siehe Teil I, S. 152 ff.

wendigkeit der in unserer Musterung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen erkannten, auch von Fries vorangestellten Grundvoraussetzung des Selbstvertrauens der Vernunft, ohne welches eine wissenschaftliche Untersuchung überhaupt nicht beginnen kann, und als dessen psychologische Grundlage wir ein Evidenzgefühl höchster Ordnung erkannt haben.

Der Versuch eines eigentlichen Beweises für die objektive Giltigkeit der Kategorien würde also seinen Zweck verfehlen, da er ohne die Voraussetzung einer objektiven Giltigkeit derselben Gedankenformen, ohne welche Erkenntnis von Gegenständen überhaupt nicht möglich ist, also eben dessen, was er beweisen will, überhaupt nicht beginnen kann[1]).

Es bleibt also für den Versuch einer allgemeinen Begründung der Kategorien, wie der Erkenntnisprinzipien überhaupt keine andere Möglichkeit, als diejenigen Grundformen alles Erkennens aufzuweisen, welche von jenem Bewußtsein unmittelbarer Evidenz begleitet sind. Es handelt sich dabei nicht etwa um einen Induktionsbeweis. Der Erkenntnistheoretiker sammelt nicht etwa eine große Anzahl Fälle, in welchen jenes Evidenzgefühl höchster Ordnung eingetreten ist, um daraus Schlüsse auf die Bedingungen dieses Eintritts zu ziehen, sondern er folgt ja dabei dem eigenen Evidenzgefühl, und setzt voraus, daß bei der übereinstimmenden Gattungsorganisation der „vernünftigen Wesen"[2]) dieses Evidenzgefühl auch bei andern unter denselben Bedingungen eintreten wird.

2. Die Begründung der einzelnen Erkenntnisprinzipien.

Aber wie wäre es auf dem bisher geschilderten Wege möglich, die Giltigkeit der einzelnen Erkenntnisprinzipien zu begründen, zu zeigen, warum gerade diese und

1) Vgl. hiezu besonders auch die klaren Ausführungen von L. Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie, 1894 S. 85 ff.

2) Siehe darüber oben S. 48 ff.

keine anderen die Erkenntnis von Gegenständen möglich machen?

Kant gibt dafür keinen Beweis. Er geht fast unvermittelt von der transzendentalen Apperzeption zu den Kategorien im allgemeinen als Bedingungen aller möglichen Erfahrung über. Das System der Kategorien ist ja bereits durch die metaphysische Deduktion aus der nur an einigen Punkten modifizierten traditionellen Tafel der Urteile abgeleitet und wird nur als Ganzes sanktioniert. In der transzendentalen Deduktion der zweiten Auflage vermittelt allerdings die Urteilsfunktion ausdrücklich den Übergang der Beweisführung von der transzendentalen Apperzeption auf die Kategorien[1]), und „von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes", „nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption zustande zu bringen", heißt es, es lasse sich darüber „ebensowenig, ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktion zu Urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind"[2]). Daß wir hier aber einen der schwächsten Punkte der Beweisführung haben, unterliegt keinem Zweifel. Nachdem sich Kant einmal auf die formale Logik berufen hat, ist jener Verzicht auf Angabe eines Grundes nicht mehr berechtigt. Denn wir haben es hier mit Ergebnissen der wissenschaftlichen Arbeit zu tun, die als solche der Begründung bedürfen und der kritischen Prüfung zugänglich sind, wie ja auch Kant selbst eine solche, wenn auch in sehr bescheidenem Maße, an ihnen vornimmt. Und diese Urteilstafel der formalen Logik soll nun die Bürgschaft für die Richtigkeit und Vollständigkeit der Kategorientafel der transzendentalen Logik liefern, die, von der formalen Logik klar geschieden zu haben, gerade eines der großen geschichtlichen Verdienste Kants ist. Es ist klar, daß in der letzteren keinerlei Garantie dafür gegeben ist, daß nun gerade diese und keine anderen Kategorien die

1) Kr. d. r. V. 667. 2) a. a. O. 668.

Erkenntnis des Gegenstandes möglich machen. Schon der „Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe" müßte dazu an dem charakteristischen Merkmal derselben, an der Beziehung auf den Gegenstand orientiert sein.

Von hier aus tritt nun aufs neue die große Bedeutung der Friesischen Problemstellung in helles Licht, die Bedeutung der Frage: „Wie kommt unsere Vernunft zu diesen Kategorien?"[1]) In betreff der Anschauungsformen tritt es auch bei Kant deutlich hervor, daß sie als tatsächliche Anschauungsart des Menschen vorgefunden werden. Die Frage nach dem Ursprung unserer Kenntnis von den einzelnen Kategorien wird dagegen verdeckt durch die metaphysische und die transzendentale Deduktion. Sie selbst oder das Material zu ihrer unmittelbaren Gewinnung müssen aber doch in irgendwelcher Form gegeben sein, um die vollständige Aufstellung und Begründung der Erkenntnisprinzipien möglich zu machen, und Kant hat selbst diese Ableitung aus einem gegebenen Tatsachenmaterial angedeutet, wenn er, wie unsere Besprechung seines Verfahrens der Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien gezeigt hat, von einer Sammlung und Beobachtung der Verstandesbegriffe redet, der gegenüber der logische Leitfaden nur die Garantie der Vollständigkeit, wie für die metaphysische, so eigentlich auch für die transzendentale Deduktion bieten würde.

Aber wenn Fries auch manche Mängel der Kantischen Beweisführung erkannt und das Problem richtig gestellt hat, so ist doch seine eigene Lösung hinsichtlich der Begründung der Erkenntnisprinzipien keineswegs einwandfrei. Die Friesische Erkenntnistheorie liefert zwar, wie unsere Erörterung der transzendentalen Deduktion in der „Neuen Kritik der Vernunft" gezeigt hat, eine beachtenswerte Umgestaltung der Kantischen Deduktion. Insbesondere ist der Übergang von der Tafel der Urteilsformen zum System der Kategorien näher begründet, die Kategorien der Relation treten bedeutsam hervor und der Begriff der Apperzeption differenziert sich nach verschiedenen Gesichtspunkten; ferner

1) Vgl. oben S. 4.

ist eine Deduktion auch der einzelnen Kategorien gegeben, die nicht bloß in dem viergliedrigen Schema der Urteilsformen ihre Begründung findet, sondern in dem Zusammentreffen mehrerer systematischer Gedankengänge, der „vier spekulativen Momente der Erkenntnis": der Sinnesanschauung, der reinen Anschauung, der analytischen und der synthetischen Einheit und der Einteilung der Wissenschaft in empirische Erkenntnis, Mathematik, Logik und Metaphysik mit der Viergliederung der Urteile. Aber das gesamte Verfahren verläuft doch abgesehen von der anthropologischen Wendung und einigen bedeutsamen Neuansätzen, auf die wir zurückkommen werden, im ganzen in den Bahnen des Kantischen Schematismus. Die trotz der anthropologischen Methode unvermeidliche Beziehung auf den Gegenstand bringt eine gewisse Unklarheit herein[1]), und die vollen Konsequenzen jener Problemstellung sind nicht gezogen.

Nehmen wir hinzu, daß, wie sich früher ergeben hat, die anthropologisch-psychologische Methode als Antizipation des Resultats der Erkenntnistheorie schwerwiegende Bedenken gegen sich hat, so läßt sich als Resultat feststellen, daß sich auf die Frage nach der Aufsuchung und Begründung der einzelnen Erkenntnisprinzipien weder bei Fries noch bei Kant eine befriedigende Antwort findet. Wir kehren daher zunächst zu unserem Ausgangspunkt zurück, um von hier aus eine Lösung unserer methodologischen Frage zu suchen.

IV. Die Unmöglichkeit einer besonderen erkenntnistheoretischen Methode.

1. Die Konsequenzen des Ausgangspunktes.

Als notwendiger Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie ergab sich uns das „natürliche Erkennen", wie es als Tatsache vorliegt, sowohl der „gemeinste Verstandesgebrauch" als das erkenntnistheoretisch nicht beeinflußte wissenschaftliche Erkennen.

1) z. B. bei der Unterscheidung der „anthropologischen" und der „philosophischen" Logik, vgl. oben, Teil I, S. 127 ff.

Was uns, sobald wir diese Tatsache schärfer ins Auge fassen, als erstes entgegentritt, das ist der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt. Was Kant schon im ersten Satz seiner transzendentalen Ästhetik am Erkennen heraushebt, die Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände, was Avenarius als „empiriokritische Prinzipalkoordination" von „Ich und Umgebung" an die Spitze stellt, das bezeichnen wir in dieser allgemeinen Form als den ersten Schritt in der Analyse des Erkennens.

Weiter käme es nun darauf an, den Beitrag festzustellen, den jede dieser beiden Seiten zum Gesamtvorgang des Erkennens liefert. Für den naiven Realismus ist alles im Objekt gegeben, wie wir es wahrnehmen, geht in der Wahrnehmung in das Bewußtsein des Subjektes über und kann dann von diesem auch in der Abwesenheit des Objektes vorgestellt werden. Die älteste wissenschaftliche Erkenntnistheorie legt sich diesen Vorgang so zurecht, daß sich von dem Gegenstand selbst Bilderchen loslösen, die dann in die Sinnesorgane eindringen und so im Subjekt Vorstellungen hervorrufen, welche den Gegenständen gleichen. Die in der Geschichte der Philosophie fortschreitende Bearbeitung des Erkenntnisproblems hat dazu geführt, daß jener Anteil des Objektes am Erkenntnisvorgang mehr und mehr zugunsten des Subjektes eingeschränkt wurde.

Das Ferment dieser Entwicklung, soweit sie vorkantisch ist, bildete die Unterscheidung der primären und der sekundären Qualitäten, die im Grunde schon bei Demokrit sich findend von Galilei[1]) ausgesprochen und von Locke eingehend begründet wurde. Hatte man von diesem Standpunkt aus wenigstens den mathematisch-mechanischen Eigenschaften der Dinge eine von unserem Vorstellen unabhängige Existenz zugesprochen, so setzte Kants gewaltige Kritik gerade an diesem Punkte ein und wies nach, daß Raum und Zeit nicht an sich selbst objektiv, sondern

1) In seiner Schrift Il saggiatore, vgl. Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie, 1882 S. 136 f.

nur subjektive Bedingungen unserer Sinnlichkeit sind, die Erkenntnis eines Gegenstandes aber überhaupt erst möglich wird durch unsere Denkformen. Die Sphäre des „Objektes“ wird damit auf den Stoff der Erkenntnis beschränkt; der Anteil des „Subjektes“ aber erstreckt sich auf die gesamte Form derselben.

Der nächste Schritt in der Bearbeitung des Erkenntnisvorganges muss dann darin bestehen, die Formen im einzelnen aufzusuchen und zu begründen, deren Gesamtheit jene subjektive, jedoch stets durch die Beziehung auf das Objekt bedingte Seite unserer Erkenntnis ausmacht. Es gilt, die „dunkel vorgestellten Prinzipien“ [1]), nach denen auch Kant den „gemeinen Verstand“ urteilen läßt, ins klare Bewußtsein zu erheben. Den Erkenntnisprozeß aber und damit die ihn ermöglichenden Formen können wir unmittelbar immer nur an uns selbst beobachten. Wie in jeder anderen Wissenschaft, in welcher wir zunächst auf dieses individuelle Arbeitsgebiet angewiesen sind, begnügen wir uns aber auch hier nicht mit den Erlebnissen des eigenen Ich, sondern ziehen die Aussagen anderer mit heran. Dazu gehört nicht etwa bloß der kleine Kreis der unsern nächsten Verkehr bildenden Individuen, sondern das gewaltige Gebiet menschlicher Erkenntnis überhaupt, in Gegenwart und Vergangenheit, soweit dieselbe in faßbaren Äußerungen niedergelegt ist. Zu diesem umfassenden tatsächlichen Material rechnen wir also ebensowohl das wissenschaftliche Erkennen, soweit es nicht selbst schon erkenntnistheoretisch beeinflußt ist, als den „gemeinsten Verstandesgebrauch“. Denn auch das erstere gehört — abgesehen von einigen zur Erkenntnistheorie hinüberführenden Disziplinen wie der Sinnesphysiologie und gewissen Teilen der Physik — zum „natürlichen Erkennen“, das sich selbst noch nicht zum Gegenstande geworden ist. Dabei ist aber unser eigenes Erleben stets das Primäre [2]), da wir nur nach Analogie der

1) Kant, S. W. IV, 89.

2) Dies scheint mir auch für die Ausführungen Windelbands in der „Philosophie des 20. Jahrhunderts“ (in dem Abschnitt „Ge-

dieses Erleben offenbarenden Äußerungen die sinnlichen Zeichen zu deuten[1]) vermögen, in welchen die Erkenntnis anderer Menschen und damit das Verständnis des der Menschheit eigenen Erkenntnisprozesses uns vermittelt wird.

Es gilt also, von der Erforschung des eigenen Erkennens aus unter steter Vergleichung der Grundzüge menschlichen Erkennens, wie sie in Geschichte und Gegenwart die Wissenschaft uns darbietet, die einzelnen Erkenntnisprinzipien aufzusuchen und zu begründen. Die Aufsuchung und Begründung gehen, wie wir jetzt sehen, Hand in Hand. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnisprinzipien überhaupt wird nicht erst durch die Untersuchung herbeigeführt, sondern sie wird schon zu Beginn derselben vorausgesetzt, und zwar für alle diejenigen Formen, mit deren Anwendung jenes Evidenzgefühl höchster Ordnung sich verbindet. Von diesem Kriterium geleitet suchen wir dann auf dem geschilderten Wege die einzelnen Erkenntnisprinzipien zu ermitteln.

Aber was für eine Methode der Forschung ist es denn,

---

schichte der Philosophie" S. 184 f.) zu gelten. Mit voller Klarheit und Schärfe ist hier das Problem gestellt in den Worten: „Deshalb liegen zwar die Geltungsgründe für alle die Vernunftwahrheiten, welche die Philosophie aufzustellen hat, immer nur in der Vernunft selbst, und so wenig wie in irgend einer Erfahrung auch in der von den menschlichen Bewußtseinstätigkeiten: aber die Erforschung dieser Wahrheiten kann ihren Ausgangspunkt immer nur von der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft nehmen. Wo ist diese Selbsterkenntnis zu gewinnen?" Die Antwort lautet: nicht in der in bezug auf die Vernunftinhalte an sich indifferenten Psychologie, sondern in der Geschichte, in welcher die Entwicklung der menschlichen Gattungsvernunft sich vollzieht. Die Bedeutung der Psychologie erfährt auch in obigem Abschnitt, wenn auch nach anderer Richtung, wesentliche, später noch näher zu kennzeichnende Einschränkungen. Die grundsätzliche Priorität der Geschichte aber scheint mir daran zu scheitern, daß alle Kenntnis der Geschichte durch das individuelle Bewußtsein als Deutungsmittel hindurchgeht.

1) Vgl. meinen Vortrag: Die Aufgabe einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften. Gießen 1904.

die wir hierbei anwenden? Muß es nicht eine von jeglichem sonstigen wissenschaftlichen Verfahren völlig verschiedene „transzendentale" Methode sein, da sie sich mit der Möglichkeit des Erkennens überhaupt beschäftigt? Aus dem Bisherigen geht hervor, daß wir diese Fragen verneinen müssen. Die Methode der Erkenntnistheorie, wie der Philosophie überhaupt ist von derjenigen der übrigen Wissenschaft nicht grundsätzlich verschieden[1]). Es sind hauptsächlich dreierlei Merkmale, welche bei Kant zur Unterscheidung der transzendentalen Erkenntnis von anderer Erkenntnis abwechselnd hervortreten: das Apriori mit seinen Kennzeichen der Allgemeinheit und Notwendigkeit, das Prinzip der Möglichkeit der Erkenntnis und die Beziehung auf den Gegenstand. Diese Momente gehören aber, wie unsere bisherigen Erörterungen gezeigt haben, zu den Voraussetzungen, welche nicht das Ziel, sondern den Ausgangspunkt der erkenntniskritischen Untersuchung bilden. Neben der Feststellung des Kriteriums für das Vorhandensein jener Prädikate fällt also der Erkenntnistheorie nur der Nachweis zu, welchen bestimmten einzelnen Formen sie zukommen. Da diese Formen aber irgendwie in der uns zugänglichen Wirklichkeit müssen aufgefunden werden können, da sie unmittelbar in unserem eigenen Erkennen, mittelbar in der Geschichte der menschlichen Erkenntnis beobachtbar sein müssen, so wird auch das Verfahren der Aufsuchung und Begründung dieser Prinzipien — abgesehen von der stets notwendigen Modifikation der Methode nach der Eigenart des Gegenstandes — grundsätzlich kein anderes sein, als dasjenige einer sonstigen wissenschaftlichen Verarbeitung der gegebenen Wirklichkeit. Aufsuchung und Begründung werden zusammenfallen, da der eigentliche Nerv der Begründung, die zuletzt in einem Vernunftglauben wurzelnde Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis, gar nicht in den Bereich des wissenschaftlichen Verfahrens selbst fällt, sondern als

1) Ich freue mich, in diesem Punkte mit F. Erhardt Metaphysik I, 641 zusammenzutreffen.

allgemeine Voraussetzung der sich selbst vertrauenden Vernunft eben denjenigen Prinzipien zugeschrieben wird, welche bei jener Aufsuchung mit Hilfe des genannten Kriteriums als die richtigen erkannt werden.

2. Die verschiedenen Wege der Aufstellung einer besonderen erkenntnistheoretischen Methode.

In der Methode der Erkenntnistheorie verbindet sich also mit der allgemeinen Voraussetzung der objektiven Giltigkeit der als unmittelbar evident sich ankündigenden Erkenntnis überhaupt, deren Bedeutung und Tragweite als Voraussetzung ebenfalls von der Erkenntnistheorie festzustellen ist, das empiristische Verfahren in der Aufsuchung und Begründung der einzelnen Erkenntnisprinzipien. Den Versuchen gegenüber, eine Sonderstellung der transzendentalen Beweisführung zu retten, läßt sich zeigen, daß auch für sie zutrifft, was aus den Konsequenzen der Friesischen Problemstellung heraus über Kants transzendentale Deduktion zu sagen war: die objektive Giltigkeit des Denknotwendigen muß auch schon zu Beginn der transzendentalen Untersuchung vorausgesetzt werden und die objektive Giltigkeit der einzelnen Erkenntnisprinzipien als solcher, die Kant überhaupt nicht beweist, kann nur dadurch gezeigt werden, daß sie als Grundformen des Erkennens, wie es in Individuum und Geschichte tatsächlich vorliegt, aufgewiesen werden. Wenn z. B. Cohen als Prinzip und Norm der transzendentalen Methode den Gedanken bezeichnet: „solche Elemente des Bewußtseins seien Elemente des erkennenden Bewußtseins, welche hinreichend und notwendig sind, das Faktum der Wissenschaft zu begründen und zu festigen“[1]), so scheinen mir hier, auch abgesehen von den früher berührten Bedenken gegen solche komplizierte und doch psychologisch unanalysierbare „Elemente des Bewußtseins“ empiristische Konsequenzen in Beziehung auf die Begründung der einzelnen

1) H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. S. 77 ff.

Elemente des erkennenden Bewußtseins unabweisbar. Die Bestimmtheit der apriorischen Elemente soll sich nach dieser ihrer Beziehung und Kompetenz für die durch sie zu begründenden Tatsachen der wissenschaftlichen Erkenntnis richten. „Findet man z. B., daß der Begriff des Systems für die Wissenschaft notwendig, für dieselbe konstitutiv sei, so wird es notwendig sein, ein Element des Bewußtseins ausfindig zu machen, welches in seiner Allgemeinheit diesem Merkmal der Wissenschaft entspricht." Kann dieses „Ausfindigmachen" des einzelnen Elements etwas anderes sein als ein Auffinden in der Erfahrung? Und wenn die einzelnen Bewußtseinselemente ihre Begründung als Grundlagen der tatsächlich vorliegenden Wissenschaft empfangen, ist dann nicht der Umstand, daß sie gerade in dieser und keiner andern Form als apriorische behauptet werden, von der Erfahrung abhängig? Damit stimmt überein, wenn wir hören, daß die Bildung der Kategorien der Entwicklung der Wissenschaft parallel geht, daß daher neue Probleme auch neue Kategorien bringen werden[1]).

Andererseits trifft es völlig sowohl mit Fries als mit der hier vertretenen Auffassung zusammen, wenn Riehl[2]) von der „reinen Apriorität" sagt, sie werde durch den Umstand, daß wir sie nur aus den wirklichen Vorstellungen (induktiv) ermitteln können, so wenig aufgehoben, wie die Apriorität der Grundsätze der Mechanik durch ihren induktiven Charakter aufgehoben werden, und wenn er fortfährt: „Auch induktiv erkannte Gesetze können apriorische Gesetze des Erkennens sein; denn es handelt sich nicht um den Gang, den unsere subjektive Auffassung der Gesetze befolgen muß, sondern um ihre eigene begriffliche Natur." Wir haben nur hinzuzufügen, daß, wenn wir die apriorischen Erfahrungsbegriffe nur aus den wirklichen Vorstellungen induktiv ermitteln können, zwar die Apriorität derselben im allgemeinen unabhängig von der Erfahrung begründet werden mag oder vielmehr (nach unserer Auf-

1) H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis 1902, S. 343.

2) A. Riehl, Der philosophische Kritizismus II, 11.

fassung) auf einer zuletzt in einem Vernunftglauben wurzelnden Voraussetzung beruht, die Begründung der einzelnen apriorischen Erfahrungsbegriffe aber von jenem empiristischen Verfahren abhängig ist.

Dieser Notwendigkeit einer Anknüpfung der Erkenntnisprinzipien an einen bestimmten Tatbestand des Geisteslebens suchen die an Euckens Philosophie sich anschließenden Bearbeitungen des Erkenntnisproblems in eigenartiger Weise gerecht zu werden. Scheler gibt eine eingehende Kritik der psychologischen wie der transzendentalen Methode. Der psychologischen Methode hält er entgegen, die Lebensform des Geistes sei der Psychologie transzendent; der Begriff des psychischen Seins oder Geschehens sei auf die Geistesakte unanwendbar. Daß die psychologische Beobachtung an einem Urteil, das sie „vorfindet", ein Etwas entdecken könnte, das wie ein Rechtsanspruch, wahr zu sein aussähe, sei trotz der offenbaren Wirklichkeit dieses Anspruches im wirklichen Urteil ausgeschlossen [1]). Das πρῶτον ψεῦδος dieser Methode liege darin, daß sie in ihrem grundlegenden Begriff des psychischen Seins, resp. Geschehens Dinge zusammenfasse und auf einheitliche Weise zu begrün-

1) M. F. Scheler, Die transzendentale und die psychologische Methode 1900, S. 163, 160 und sonst. Damit und mit der weiteren Bemerkung: „Die Hoffnung hierbei den Anspruch auf Giltigkeit, nicht etwa nur zu dem Objekt hinzuzudenken, sondern in dem Objekt selbst vorzufinden, wäre ebenso trügerisch als die Hoffnung eines Gehirnanatomen, bei genauster Zerlegung der Neuronenbündel eine Vorstellung oder ein Gefühl zu Gesicht oder Getast zu bekommen" läßt sich Scheler doch wohl durch die Konsequenzen seiner Gegnerschaft gegen den Psychologismus allzuweit führen. Daß es Personen gibt, welche diesen Anspruch erheben, und dass dem Erheben dieses Anspruches nicht bloß die Form der Aussagen, sondern auch ein diesen Aussagen zugrunde liegendes psychisches Sein oder Geschehen entspricht, ist doch nicht zu leugnen. Gerade der Anspruch auf Giltigkeit ist als psychische Wirklichkeit zweifellos vorhanden und daher, wenn man die Möglichkeit der Selbstbeobachtung (Scheler a. a. O. S. 161) zugibt, der psychologischen Analyse zugänglich. Das Recht dieses Anspruchs allerdings steht auf einem andern Blatt.

den suche, die ihrer Natur und Wesenheit nach einer solchen Zusammenfassung widerstreben, nämlich Wirklichkeit und Rechtsanspruch. Aber auch die transzendentale Methode sei nicht imstande, dem Erkenntnisproblem gerecht zu werden. Die Prinzipien des transzendentalen Formalismus seien nämlich einerseits, sofern sie für alle mögliche Erfahrung giltig sein sollen, zu reich an Inhalt, andrerseits für die wirkliche Anwendung in der wissenschaftlichen Arbeit und (hinsichtlich des moralischen Apriori) in den praktischen Problemen des Menschenlebens zu arm an Inhalt. Der Apriorismus werde daher den Anspruch von vornherein aufgeben müssen, alle mögliche Erfahrung zu bedingen. Er werde sich damit zufrieden geben müssen, bestimmte Erfahrungszusammenhänge z. B. die einer bestimmten geschichtlichen Kultur, und diese dann nicht nur logisch, sondern als lebendige Kraft zu bedingen. Für die „noologische Methode", welche als ein Versuch gelten soll, „die bei Kant teils zu wenig geschiedenen, teils in Widerspruch zu einander geratenden Methoden der Transzendentalphilosophie und Transzendentalpsychologie prinzipiell zu einigen", tritt daher der Begriff der „Arbeitswelt" d. h. der Inbegriff der „gemeinsam anerkannten Werkzusammenhänge der menschlichen Kultur" einer bestimmten Zeit in den Vordergrund. Zwar nicht als an sich selbst evidentes Datum, aber doch als „wohlbegründetes Phänomen" hat sie den Ausgangspunkt auch der Erkenntnistheorie zu bilden. „Geist" (und damit auch sein Teilinhalt „Vernunft") ist dann das X, das die Arbeitswelt ermöglichte; und das einzige Kennzeichen des für einen bestimmten Lebensstand der Menschheit rechtsgiltigen Geistesbegriffs besteht darin, daß durch ihn die Arbeitswelt, durch deren kausale Reduktion er gefunden ward, zugleich abgeschlossen wird[1]). Unter Beibehaltung der Benennung „transzendentale Methode", die durch den Begriff der „kulturhistorischen Erfahrung" vertieft werden soll, und mit stärkerer Betonung

1) Scheler a. a. O. S. 72 ff., 102 f., 180 f.

des „Überhistorischen“ in der Geschichte vertritt einen ähnlichen Standpunkt H. Leser. In den „kulturhistorischen Tatbeständen“ sei der neue tiefere Wahrheitsfonds zu suchen, und zwar in den großen Epochen und in ihnen in den großen Persönlichkeiten, in welchen das Große, Überhistorische, wenn auch nur in ihrer geschichtlichen Persönlichkeit vorhanden, doch als ein „Ewiges im Individuellen“ in urpersönlicher Tat hervortritt[1]).

Gegen diese Versuche, der grundlegenden Bearbeitung des Erkenntnisproblems eine besondere Methode zu sichern, erhebt sich zunächst der Einwand, der gegen jede Isolierung eines Kulturinhaltes als selbständigen philosophischen Ausgangspunktes geltend zu machen ist. Unser Verständnis menschlicher Geisteskultur ist stets bedingt durch die Deutung, welche wir überlieferten sinnlichen Zeichen geben[2]), also durch das Medium des individuellen Seelenlebens, aus welchem das Material zu dieser Deutung genommen wird. Methodologisch werden wir daher nicht dieses letztere Moment von dem ersteren abhängig machen dürfen.

Den springenden Punkt aber bildet das Verhältnis des Historischen zu dem Überzeitlich-Giltigen. Entweder betonen wir das erstere und machen den „Geistesbegriff“ und damit die Bearbeitung des Erkenntnisproblems abhängig von irgend einem Zeitpunkt der Geschichte, so gelangen wir vom Regen in die Traufe, auf der Flucht vor dem psychologischen Relativismus zu einem kulturphilosophischen Relativismus. Wie verhält es sich denn dann mit der doch ohne Zweifel zur Erkenntnistheorie gehörigen Untersuchung, welche jene „noologische Methode“ selbst als die richtige begründet? Ist auch diese Begründung von einer bestimmten Arbeitswelt abhängig, so drehen wir uns

1) H. Leser, Das Wahrheitsproblem unter kulturphilosophischem Gesichtspunkt 1901 S. 38 ff., 45, 52 ff., 80 f.

2) Vgl. meinen schon oben erwähnten Vortrag: „Die Aufgabe einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften“ 1904.

im Kreise, und die Anwendung dieser mit der Kultur der Gegenwart unlöslich zusammenhängenden Methode auf andere Kulturepochen wäre unzulässig. Oder wir nehmen für diese Untersuchung zeitlose Giltigkeit in Anspruch, und es gibt dann noch neben der formalen Logik[1]) ein von dem geschichtlich bestimmten Kulturinhalt unabhängiges Gebiet, eben dasjenige, welches man Erkenntnistheorie nennen kann, dessen Unabhängigkeit von dem geschichtlichen Kulturganzen aber mit der Abhängigkeit des Geistesbegriffs von demselben im Widerspruch stehen würde.

Andere Schwierigkeiten ergeben sich, wenn man das neue Wahrheitsproblem ausdrücklich an das in der schaffenden persönlichen Tat der großen geschichtlichen Persönlichkeiten sich offenbarende Überpersönliche anknüpfen will. Abgesehen von der damit gegebenen, für den Wahrheitsbegriff nicht unbedenklichen Individualisierung derKulturzusammenhänge ergibt sich bei jenem Versuch sofort die Notwendigkeit eines Maßstabs, welcher es ermöglicht, das Überzeitliche, Ewige von dem zeitlich Bedingten zu scheiden. Dieser Maßstab müßte eine selbständige überzeitliche Giltigkeit besitzen und würde denn eben als letztes Kriterium die eigentliche Grundlage auch der Erkenntnistheorie bilden. Die Behauptung einer für die letztere grundlegenden Methode der „kulturhistorischen Erfahrung“ oder einer „noologischen Methode“ wäre dann hinfällig.

Dieser Standpunkt führt also, falls er nicht selbst in Relativismus sich auflösen will, mit Notwendigkeit auf ein überhistorisches System der Werte, das zwar im geschichtlichen Prozeß seine Verwirklichung finden mag, aber, in der Begründung von diesem unabhängig, das Kriterium aller Wahrheit erst an die Hand gibt. Indem die Erkenntnisprinzipien auf dieses System der Werte bezogen werden und als Mittel für diese höchsten Zwecke ihre Recht-

1) Deren, wie es scheint, vorausgesetzte Unabhängigkeit von der Arbeitswelt mit der Abhängigkeit des „Geistesbegriffs“ von derselben überdies kaum in Einklang zu bringen ist.

fertigung finden, gelangen wir zu einer teleologischen Methode, welche als solche von jedem empirischen Verfahren scharf geschieden werden soll. Von einer Untersuchung des Urteils ausgehend hat insbesondere Rickert diesen Standpunkt vertreten. Die Urteilsnotwendigkeit sei kein kausaler naturnotwendiger Zwang, sondern trete als ein Imperativ auf, dem wir nur gehorchen, wenn wir Wahrheit wollen. Jedes Urteil enthalte also die Anerkennung eines Wahrheitswertes, und zwar, da das Urteil zeitlos giltig sein soll, eines überempirischen, transzendenten Wahrheitswertes. Der Begriff eines absoluten Wertes oder eines transzendenten Sollens bilde daher die eigentliche Grundlage alles Erkennens[1]). Mit ausdrücklicher Beziehung auf die Methodenfrage und unter konsequenter Herausarbeitung des teleologischen Gesichtspunkts ist aber diese werttheoretische Grundlegung der Erkenntnistheorie besonders von Windelband gegeben worden[2]). Die Stelle, an welcher Windelband eine wesentliche Ergänzung der Fichteschen Philosophie für nötig hält, betrifft den Kernpunkt unserer Frage. Bestehe die unvergängliche Größe und zugleich die historische Wirkung Fichtes darin, daß er den teleologischen Charakter der kritischen Methode klar erkennend die Aufgabe der Philosophie dahin bestimmte, das System der (im teleologischen Sinne) notwendigen Vernunfthandlungen aufzustellen, so sei es der tiefere Fehler der „Wissenschaftslehre", daß sie ganz allein aus der Bestimmung des Zwecks auch die Mittel zu seiner

1) H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl. 1904, vgl. besonders S. 88, 103 ff., 112 ff., 226 ff. Einen ähnlichen Standpunkt vertritt Münsterberg, bei welchem der Unterschied zwischen dem Objekt der Psychologie, welche mit der inneren Einheit des Geisteslebens überhaupt nichts zu tun haben soll, und dem erkenntnistheoretischen Subjekt, dem „wirklichen Ich" als der „stellungnehmenden Aktualität", von der ich nur durch innere Betätigung weiß, zum vollkommenen Dualismus gesteigert erscheint. Vgl. besonders H. Münsterberg, Psychology and Life 1899 S. 4 ff. und Grundzüge der Psychologie I, Kap. 2. S. 44 ff., 45 und 50.

2) W. Windelband, Kritische oder genetische Methode? Präludien 2. Auflage S. 315 ff.

Realisierung deduzieren zu können meinte und deshalb, um den Fortschritt von einer Vernunfthandlung zur andern teleologisch zu konstruieren, von der kritischen zur dialektischen Methode übergehen mußte. Aber diese vermöge so wenig wie irgend eine andere Form der Deduktion die Mannigfaltigkeit des Besonderen aus ihrem Prinzip herauszuholen. Die Begründung der Axiome und Normen liege zwar lediglich in ihnen selbst, in der teleologischen Bedeutung, welche sie als Mittel für den Zweck der Allgemeingiltigkeit besitzen, und die Philosophie bedürfe zur Erfüllung dieser ihrer Aufgabe niemals der genetischen Methode, aber sie bedürfe ihrer um so mehr, „um die einzelnen Axiome und Normen zu finden und zum Bewußtsein zu bringen“[1]).

Diese scharfe Scheidung zwischen der Begründung der Axiome und Normen, die lediglich in ihnen selbst liegt, und ihrer Auffindung mit Hilfe eines empiristischen Verfahrens stimmt, wie unsere Darstellung der Friesischen Erkenntnistheorie ergibt, mit einem der Grundgedanken derselben völlig überein. Wir haben jedoch daraus weitergehende Konsequenzen gezogen. Da die Anerkennung allgemeingiltiger Werte vorausgesetzt werden muß, sobald überhaupt geurteilt werden will, so gehört dieselbe in das Gebiet der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie und kann nicht erst Gegenstand eines Beweises sein. Die einzelnen Erkenntnisprinzipien aber können überhaupt nur in der Erfahrung aufgesucht werden, und in dieser Aufsuchung selbst, sofern sie nach den allgemeinen Gesetzen wissenschaftlichen Denkens geschieht, liegt selbst die Begründung dafür, daß wir gerade diese und keine andern Prinzipien anzuerkennen haben. Haben wir die richtigen Prinzipien noch nicht gefunden, so kann auch eine teleologische Methode sie nicht erst liefern. Denn sobald wir die höchsten Zwecke der Erkenntnis uns für jene teleologische Verwendung im einzelnen verdeutlichen wollen, bemerken wir, daß wir die Formen

1) a. a. O. S. 317, 320. Vgl. auch die oben zitierten Ausführungen in der Abhandlung: W. Windelband, Geschichte der Philosophie, Festschrift für K. Fischer II, 184 f.

selbst, in die wir sie kleiden, nirgendsandersher als aus der Erfahrung entnehmen. Als das empirische Material, welches dabei zugrunde zu legen ist, erschien uns aber weder die Psychologie, noch auch die Geschichte für sich allein, sondern das tatsächliche Erkennen, das aber auch ohne Vorwegnahme des Resultats der Erkenntnistheorie nicht als ausschließlicher Gegenstand der Psychologie behandelt werden darf, vielmehr so als Ausgangspunkt zu benützen ist, wie es zunächst im Individuum vorliegt und dann in der vom Erlebnis des Individuums aus gedeuteten Geschichte der Wissenschaft gegeben ist.

Die nächsten Berührungspunkte scheint diese Auffassung mit dem durch Avenarius begründeten Empiriokritizismus zu haben. Mit ihm haben wir uns daher zuletzt noch auseinanderzusetzen. Die hier vertretene Ansicht trifft mit ihm ja zusammen in der Betonung des natürlichen Erkennens als Ausgangspunktes und in der Ablehnung einer ausschließlich psychologischen Methode der Erkenntnistheorie. Aber sie scheidet sich doch von ihr durch Gesichtspunkte, welche mit den früher bei Gelegenheit der Besprechung der psychologischen Voraussetzungen geltend gemachten im Zusammenhang stehen. Nach Avenarius hat das wissenschaftliche Erkennen keine wesentlich anderen Formen oder Mittel als das nicht-wissenschaftliche und alle speziellen wissenschaftlichen Erkenntnisformen, oder -mittel sind Ausbildungen vorwissenschaftlicher. Es stimmt auch völlig mit unserem Gedangengang überein, wenn er die Forderung aufstellt, nicht sofort oder ausschließlich auf komplizierte und spezielle Formen oder Mittel eines hochentwickelten Erkennens zu reflektieren, sondern gerade auch das gewöhnliche Leben, das sich selbst überlassene natürliche und unbefangene Erkennen, aus welchem sich das wissenschaftliche entwickelte, und damit die Verwandtschaften der wissenschaftlichen mit den vorwissenschaftlichen Erkenntnisformen oder -mitteln im Auge zu behalten [1]. Wenn er nun aber aus dem Gesamtbestand dieses natür-

1) R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung 1888 I, VII u. IX.

lichen Erkennens das unmittelbare Gegebensein des Bewußtseins und die Spaltung in eine Außenwelt und Innenwelt als Folge einer verfälschenden Introjektion ausschalten will, so hat er damit diesem natürlichen Erkennen, das als Ganzes genommen sein will, den am meisten charakteristischen Bestandteil entzogen. Was wir vorfinden, ist nicht bloß die „empiriokritische Prinzipalkoordination" des Ich als „Zentralgliedes" und der Umgebungsbestandteile als „Gegenglieder", sondern eine auf die räumliche Beziehung des Individuums zur Umgebung und auf die Lebenserfahrung des Ich sich gründende Unterscheidung der Außenwelt von der unmittelbar zum Individuum gehörigen Innenwelt, der Objekte vom Subjekt.

Allerdings soll eben die „Kritik der reinen Erfahrung" diese Introjektion ausschalten, um den unvariierten natürlichen Weltbegriff zu restituieren. Aber mit welchem Rechte und nach welcher Methode übt sie diese Kritik am vorgefundenen Inhalt des natürlichen Erkennens? Zu diesem Inhalt gehört jene Introjektion so sehr, daß sie trotz aller erkenntnistheoretischen Reflexion in der Praxis des Lebens auch für den Erkenntniskritiker hartnäckig bestehen bleibt. Es liegt daher viel näher, diese dualistische Annahme zu den unveräußerlichen und wesentlichen Bestandteilen des natürlichen Erkennens zu rechnen, als sie auf dem Wege dieses künstlichen Beweisverfahrens auszuschalten, das eigentlich selbst wieder eine Rechtfertigung des dabei angewandten Kriteriums voraussetzt [1]).

---

1) Diese Einwände gelten auch gegen die ausführliche Vertretung, welche der Empiriokritizismus in dem Werke von J. Petzold, (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, 2 Bde. 1900 und 1904) gefunden hat. Es ist zuzugeben, was II S. 318 ausgeführt wird, daß von dem natürlichen Erkennen die Empfindungskomplexe nicht in das Innere des Mitmenschen oder in unser eigenes Innere verlegt werden. Wenn aber weiter gesagt wird: „Wie aber keiner die Welt in seinem Ich hat, so hat auch niemand die Erinnerung an sie darin" (II, 319), so trifft dies, wie schon früher aus Anlaß der Besprechung der psychologischen Voraussetzungen ausgeführt wurde, für das Vorgefundene keineswegs zu; diese „Einlegung" ist

Dazu kommt, daß im weiteren Verlaufe der Bearbeitung des natürlichen Weltbegriffes die Betrachtungsweise vom Standpunkte der Physiologie und Biologie mehr und mehr in den Vordergrund tritt. Die menschlichen Individuen werden als „hochentwickelte Organismen" eingeführt. Die „Mehrheit von Teilsystemen", aus denen jeder Mensch zusammengesetzt ist, wird durchaus unter dem Gesichtpunkt eines Organismus gedacht[1]). Die „Umgebungsbestandteile" kommen in erster Linie als Änderungsbedingungen für den Organismus in Betracht. Das zentrale nervöse Teilsystem, das dem Gehirn entsprechende System C tritt völlig an die Stelle dessen, was dem natürlichen Erkennen etwa als „Ich" oder als „Selbstbewußtsein" oder als „Seele" gilt, und die Bedeutung dieses Systems fällt völlig unter den biologischen Gesichtspunkt der Erhaltung des Gesamtorganismus[2]). Dadurch wird der natürliche Weltbegriff, zu dessen wesentlichen Bestandteilen, wie wir gesehen haben, die zwar unklare, aber zweifellos vorhandene Vorstellung eines mit dem Körper nicht identischen seelischen Ich gehört, so sehr umgeformt, daß das, was zuletzt herauskommt, nicht mehr als Variationserscheinung, sondern nur noch als Beseitigung des natürlichen Weltbegriffs zugunsten eines andersartigen wissenschaftlichen Weltbegriffes gelten kann. Das Verfahren aber, welches dieses Ziel herbeiführt, ist jene physiologisch-biologische Betrachtungsweise, die wir eben als solche ablehnen müssen, da sie fremdartige Voraussetzungen in die Untersuchung des natürlichen Erkennens hereinträgt.

Unser Gesamtergebnis ist also, daß wir in der Methode der Erkenntnistheorie kein einzigartiges von derjenigen der gesamten übrigen Wissenschaft völlig unterschiedenes Verfahren zu sehen haben. Die Behauptung eines solchen sieht

---

vielmehr ein wesentlicher Bestandteil des an die Raumanschauung gebundenen natürlichen Weltbegriffs, den eine Ausschaltung dieses Faktors so verändert, daß man eigentlich damit das Recht verliert, ihn als Ausgangspunkt zu benützen.

1) Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung I, 32 ff.

2) a. a. O. I, 61 ff.

sich einerseits einem unerträglichen Zirkelbeweis gegenüber, andererseits ist sie nicht imstande, die einzelnen Erkenntnisprinzipien auf nicht-empirischem Wege abzuleiten und zu begründen. Das in der „Erfahrung“, im Individuum und in der Geschichte der Wissenschaft vorliegende tatsächliche Erkennen hat die Erkenntnistheorie nach den allgemeinen Gesetzen wissenschaftlichen Denkens zu verarbeiten. Selbstverständlich finden daher die Gesetze der Logik, wie in jeder Wissenschaft, so auch hier, ihre Anwendung, und die Giltigkeit derselben wird, wie unsere Untersuchung der Voraussetzungen gezeigt hat, schon zu Beginn der erkenntnistheoretischen Untersuchung vorausgesetzt. Die Anwendung der logischen Gesetze differenziert sich nur nach den Objekten, mit welchen sich die Wissenschaft beschäftigt. Wie wir daher etwa eine physikalische, biologische, psychologische, historische Methode unterscheiden, können wir auch von einer erkenntnistheoretischen Methode reden, bei welcher das allgemein-wissenschaftliche Verfahren durch die Eigentümlichkeit des Erkenntnisprozesses, insbesondere durch die für ihn charakteristische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt näher bestimmt ist. Was sonst die Erkenntnistheorie von anderen Disziplinen unterscheidet, liegt im Gebiete der Grundvoraussetzungen, die sich der wissenschaftlichen Begründung entziehen, weil jeder Versuch einer solchen von ihnen bereits ausgehen muß.

Wir haben gesehen, daß auch Kants transzendentale Deduktion mit der Überzeugung von der objektiven Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien schon beginnen muß, während die einzelnen Kategorien und Grundsätze aus dem „gemeinsten Verstandesgebrauch“ oder aus der tatsächlich vorhandenen Wissenschaft gewonnen und begründet werden.

V. Die Bedeutung der Psychologie für die Erkenntnistheorie.

Haben wir also — zwar von der Friesischen Problemstellung ausgehend, aber in diesem Hauptpunkte von Fries abweichend — die Methode der Erkenntnistheorie nicht als

psychologische Untersuchung, sondern als eine wissenschaftliche Untersuchung des tatsächlich vorliegenden Erkennens, als eine erkenntnistheoretische Untersuchung aufzufassen, die ihr Ergebnis nicht durch Beschränkung des gesamten Erkenntnisvorgangs auf die Psyche vorwegnehmen darf, so bleibt die Frage, welche Bedeutung der Psychologie für die Erkenntnistheorie überhaupt zukommt. Die Antwort ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen.

Wir können allerdings das Erkennen auch vom Standpunkte der Psychologie und damit ausschließlich nach der subjektiven Seite betrachten. Wir untersuchen das Erkenntnisvermögen nach seinen verschiedenen Komponenten, die Entwicklung des menschlichen Denkens, die Entstehung der Begriffe Ding und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, Ich und Außenwelt. Diese „Psychologie des Erkennens“[1] ist sogar eine unerläßliche Vorarbeit der Erkenntnistheorie. Wie unsere Besprechung der psychologischen Voraussetzungen[2] gezeigt hat, können wir ohne psychologische Vorbegriffe gar nicht in die erkenntnistheoretische Untersuchung eintreten. Schon deshalb, weil wir dabei Wörter gebrauchen müssen, deren psychologische Bedeutung für die Entscheidung der erkenntnistheoretischen Fragen wesentlich ist, erscheint diese Vorarbeit als unentbehrlich. Lassen wir sie beiseite, so unterscheiden wir uns von andern, welche diese Vorarbeit unternehmen, nur dadurch, daß wir Begriffe, die von diesen in einer sorgfältig fixierten wissenschaftlichen Bedeutung gebraucht werden, in einem willkürlich und zufällig angenommenen Sinn anwenden. Eine fertige Psychologie hätte die Ergebnisse dieser Vorarbeit der Erkenntnistheorie zu liefern. Bei dem gegenwärtigen Stande der Psychologie aber, welcher

1) Eingehend und mit besonderer Betonung des in allem Erkennen enthaltenen „Gegenstandsbewußtseins“ ist sie von G. K. Uphues (Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkte I, 1893) ausgeführt worden.

2) Siehe oben S. 9 ff. Über den daraus entstehenden Zirkel s. ebenda S. 17 ff.

auch über die Grundbegriffe noch keine Einigkeit erzielt hat, muß die Erkenntnistheorie diese Vorarbeit für ihre Zwecke unternehmen.

Aber diese Psychologie des Erkennens ist von der eigentlichen Erkenntnistheorie scharf zu unterscheiden. Für beide bildet den Ausgangspunkt das natürliche Erkennen, der Standpunkt des naiven Realismus. Aber die Psychologie kommt im wesentlichen nicht darüber hinaus. Die meisten erkenntnistheoretischen Elemente hat noch die physiologische Psychologie [1]). Haben wir es als Hauptaufgabe der Erkenntnistheorie erkannt, am Erkenntnisvorgang den Anteil auszuscheiden und zu untersuchen, welcher dem Subjekt, und denjenigen, welcher dem Objekt zukommt, so hat die Physiologie der Sinnestätigkeiten den Anteil der Sinnesorganisation des Subjekts wesentlich aufgehellt, auch zur Theorie der Raumanschauung verdienstvolle Beiträge geliefert. Aber ein großer Teil auch der physiologischen Psychologie und fast die gesamte übrige Psychologie verrät in ihrer ganzen Darstellungsweise den Standpunkt des naiven Realismus. Diese Farbenkontraste, Lichtreize, auf welche reagiert wird, diese Körper, von welchen wir Erinnerungsvorstellungen haben, dieses Haus der Heimat, an welches Gefühle sich knüpfen, gelten im allgemeinen, soweit nicht das Augenmerk etwa direkt auf Sinnestäuschungen sich richtet, als Gegenstände, die „außer uns", unabhängig von unserem Vorstellen so existieren, wie wir sie wahrnehmen. Und die Psychologie tut gut daran, diesen Standpunkt festzuhalten. Je weniger die einzelne Disziplin der Philosophie voraussetzt, desto mehr Aussicht hat sie, zu allgemein anerkannten Resultaten zu gelangen. Haben wir schon in der Einleitung zur Psychologie die Erkenntnistheorie abzuhandeln [2]), so ist diese Aussicht sehr gering.

1) Vgl. A. Riehl der philos. Kritizismus II, 13 f.

2) Diese Vorwegnahme einer erkenntnistheoretischen Grundposition erscheint mir als einer der Hauptgründe, welche gegen die Wundtsche Fassung der Psychologie als „Wissenschaft der unmittelbaren Erfahrung" (Grundriß der Psychologie, 4. Aufl., S. 10) im

Die eigentliche Erkenntnistheorie beginnt dagegen erst, wo die Beziehung unseres Denkens auf den für transzendent gehaltenen Gegenstand in den Vordergrund tritt und auf ihre Berechtigung hin geprüft wird. Sucht z. B. die Psychologie in einer Untersuchung des Dingbewußtseins nachzuweisen, wie bestimmte, regelmäßig wiederkehrende Empfindungskomplexe sich allmählich als ein geschlossenes Ganze von andern Komplexen abheben und unterscheiden und dann unter Vorherrschen des Gesichtsbildes zu einem Dingbegriff zusammengefasst werden[1]), so beschäftigt sich die Erkenntnistheorie mit der Frage, mit welchem Rechte wir von einem transzendenten Ding, von einem „Ding an sich“ reden.

Wenn nun aber die Psychologie des Erkennens sich mit dem Erkennen beschäftigt ohne Berücksichtigung der Frage, welche Bedeutung die darin enthaltene Beziehung auf den transzendenten Gegenstand hat, fällt sie dann bei der hier vertretenen Auffassung nicht etwa mit der formalen Logik zusammen, die bei ihrer Ermittlung der Formen des Denkens von der Beziehung auf den Gegenstand der Erkenntnis abstrahiert? Im Sinne einer Deckung des Umfanges beider Disziplinen trifft dies schon deshalb nicht zu, weil die Psychologie des Erkennens auch das „Gegenstandsbewusstsein“ in den Bereich ihrer Bearbeitung zieht, während die Logik nur die allgemeinen Formen des Denkens, abgesehen von dieser Beziehung auf den Gegenstand, behandelt. Aber dann wäre sie wenigstens ein Teil der Psychologie des Erkennens und damit der gesamten Psychologie? Die eingehende Erörterung dieser Frage, die am gründlichsten und unter sorgfältiger Würdigung der Position der „Psychologisten“

Gegensatz zur Naturwissenschaft als Wissenschaft der „mittelbaren Erfahrung“ sprechen. Eine Abgrenzung des Stoffes der für die moderne Entwicklung der Psychologie grundlegenden Werke Wundts ist auch ohne diese „erkenntnistheoretischen Vorbegriffe“ denkbar (vgl. dazu W. Wundt, Über empirische und metaphysische Psychologie, Archiv für die gesamte Psychologie, herausg. von Meumann II (1902), S. 336 ff.).

1) F. Jodl, Lehrbuch der Psychologie, 2. Aufl. 1893. II, S. 206 f.

Husserl[1]) behandelt hat, liegt nur insoweit im Rahmen dieser Arbeit, als sie zur Frage der erkenntnistheoretischen Methode in Beziehung steht. Unsere Stellung zur methodologischen Seite der Frage ergibt sich aus unserer Untersuchung der Voraussetzungen und der Methode der Erkenntnistheorie. Die Allgemeingiltigkeit der Denkformen überhaupt und damit der Normcharakter der Logik gehört zu den Voraussetzungen derselben, und wenn wir die Anerkennung derselben anderen Menschen ansinnen, so tun wir dies unter der Voraussetzung einer Gattungsorganisation vernünftiger Wesen, und wenn wir die davon abhängigen Denkformen trotzdem nicht für etwas Zufälliges halten, das auch anders sein könnte, so geschieht dies auf Grund eines Vernunftglaubens, der sich jeder wissenschaftlichen Beweisführung entzieht. Dagegen können wir die einzelnen Formen, welche die Logik beschreibt, stets nur aus dem tatsächlichen Denken und Erkennen, also auf empirischem Wege, gewinnen und begründen. Das Prädikat der Allgemeingiltigkeit begleitet diesen ganzen Vorgang, und heftet sich an diejenigen Formen, mit welchen das oben beschriebene Bewußtsein unmittelbarer Evidenz sich verbindet. Da diese Formen die Mittel sind, durch welche der Zweck der Erkenntnis, die Wahrheit erreicht wird, so lassen sie sich allerdings auch als ein Sollen darstellen; die Logik gibt dann Antwort auf die Frage, wie jene Formen beschaffen sein sollen, damit sie allgemeingiltige Aussagen über das Vorgestellte werden. Die Wahrheit der Urteile wird dann der Logik als Zweck des wissenschaftlichen Denkens maßgebend für die Bestimmung der Denkmittel, sie wird zur Richtschnur, zum Kanon, zur Norm[2]), und indem sie diesen Normcharakter der Form mitteilt, welche sich zu ihr als Mittel verhalten, wird die Logik zur „normativen Wissenschaft“.

Was wir aber für die Erkenntnistheorie aus einer konsequenten Weiterverfolgung der in der Friesischen Philosophie gegebenen Problemstellung gelernt haben, das bleibt

1) E. Husserl, Logische Untersuchungen, 2. Teile. 1900 u. 1901.

2) B. Erdmann, Logik I, 1892, S. 16.

auch für die Logik bestehen. Von den einzelnen normativen Formen könnten wir überhaupt nichts wissen, wenn wir sie nicht im tatsächlichen Denken und Erkennen vorfinden würden; und daß gerade diese und keine anderen Formen die Mittel sind, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, läßt sich aus keinem allgemeinen Wahrheitsbegriff ableiten. Denn die Wahrheit selbst, sofern sie das Ziel der Erkenntnis bildet, muss sich in Formen darstellen, deren bestimmte Gestaltung wir nur dem tatsächlichen Erkennen entnehmen können. Deutlich läßt sich dies verfolgen in einer Logik, wie derjenigen Sigwarts, in welcher der zweite „normative Teil“ völlig auf dem ersten die Formen der Urteile entwickelnden „analytischen Teil“ ruht. Wir finden es aber auch bestätigt in jeder Kontroverse über logische Gegenstände. Für das in einer Disziplin angewandte Verfahren sind stets bezeichnend die methodischen Formen, in welchen das Für und Wider der Streitverhandlung sich vollzieht, wobei selbstverständlich die bestmögliche Begründung versucht wird. Die Beobachtung logischer Kontroversen zeigt aber, dass eine bestimmte Logik sich nicht durch die Behauptung irgend eines Sollens verteidigen läßt, sondern nur durch den Nachweis ihrer Übereinstimmung mit dem tatsächlichen Denken.

Trotzdem verliert damit die Logik nicht ihre Selbständigkeit, um in der Psychologie als Teil dieser Disziplin aufzugehen[1]). Selbst wenn das Verfahren beider völlig identisch wäre, würde doch das Prinzip der Arbeitsteilung eine völlige Eingliederung in die Psychologie widerraten. Dazu käme der Umstand, daß die Abgrenzung der Wissenschaften gegeneinander nicht bloß durch prinzipielle Erwägungen über Methode und Objekt, sondern auch durch

1) Mit dem Folgenden modifiziere ich die in meiner früheren Abhandlung über das „Verhältnis der Logik zur Psychologie“ (Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, Bd. 109, S. 195 ff.) vertretene Ansicht, indem ich einem bereits dort (in der ersten Hälfte des letzten Abschnittes S. 212) angedeuteten Gedanken weitere Folge gebe.

das Interesse bestimmt ist, dem sie dienen. Man denke an die Medizin, welche naturwissenschaftliche Disziplinen mitumfasst oder an die Theologie, in welcher verschiedene Zweige anderer Wissenschaften vereinigt sind. Damit dass die Logik durch das Interesse bestimmt ist, der Wissenschaft die von ihr befolgten Methoden zum Bewußtsein zu bringen, hat sie an sich selbst schon ein Recht auf die Zusammenfassung zu einer selbständigen Disziplin. Dazu kommt die Möglichkeit, dieses Interesse in der ganzen Darstellungsweise zum Ausdruck zu bringen, indem die logischen Formen als Mittel zur Erreichung der letzten Ziele der Wissenschaft und damit als normativ angesehen werden, ohne daß dadurch freilich die erfahrungsmäßige Erforschung der einzelnen Normen eine Änderung erleiden darf. Damit hängt ein wichtiger Unterschied in den Voraussetzungen zusammen, welche die ganze Untersuchung begleiten. Der Logiker beginnt seine Untersuchung mit der Überzeugung von der Allgemeingiltigkeit der Denkformen, während der Psychologe nur den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit vorfindet und die Bedingungen ermittelt, unter welchen jener Anspruch auftritt. Dieser Sachverhalt reflektiert sich endlich auch in der Rolle, welche das Evidenzgefühl in beiden Disziplinen spielt. Für beide ist es das Kriterium der einzelnen Formen des richtigen Denkens. Aber in der Logik leistet es diesen Dienst nicht bloß beim einzelnen Urteil, welches in diesen Formen sich vollzieht, sondern es begleitet als Evidenzgefühl höchster Ordnung[1]) auch die Aufstellung jener Denkformen selbst. Der Logiker, welcher das Grundgesetz A=A aufstellt, ist dabei nicht bloß durch die Beobachtung geleitet, daß dieses Gesetz beim evidenten Urteilen überall zugrunde liegt, sondern das Grundgesetz kündigt sich als richtig selbst durch ein Evidenzgefühl an, und indem er dadurch sich leiten läßt, unterscheidet er sich eben damit vom Psychologen, der diese

1) S. oben den Abschnitt über das Kriterium der Allgemeingiltigkeit.

allgemeinsten Gesetze ausschließlich induktiv aus den Einzelfällen evidenten Urteilens abzuleiten hätte.

VI. Entwurf einer Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien.

Zum Schlusse dieses Abschnittes soll der Versuch gemacht werden, an der Hand eines systematischen Entwurfes die Anwendbarkeit der hier vertretenen Methode zur Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien, die, wie wir sahen, mit der Begründung der einzelnen Erkenntnisprinzipien als solcher identisch ist, und die Möglichkeit ihrer Abgrenzung gegenüber benachbarten Disziplinen zu zeigen. Es handelt sich dabei nicht um eine den Rahmen einer Grundlegung überschreitende, eingehende Begründung einer vollständigen Erkenntnistheorie, sondern nur darum, von der aus unseren historisch-kritischen Untersuchungen hervorgegangenen Problemstellung aus, aber unter Vernachlässigung des Kant-Friesischen Kategorienschemas eine Übersicht über die Erkenntnisprinzipien als Beispiel für die Anwendung unserer Methode zu gewinnen. Anknüpfend daran wird dann auch die logische Form und die Daseinsweise derselben einer kurzen Erörterung bedürfen.

1. Die einzelnen Erkenntnisprinzipien.

Wir fragen also: Was tun wir, indem wir Gegenstände erkennen? und suchen die Frage auf der breiten Basis nicht bloß der eigenen Erfahrung, sondern der gesamten Arbeit der Wissenschaft zu beantworten. Wir ordnen das Gegebene in Raum und Zeit, wir fassen es in Begriffe, die von den speziellsten bis zu den allgemeinsten eine Stufenleiter zunehmender Generalisation darstellen, und wir suchen es aus Gesetzen zu erklären. Wir können also den Erkenntnisprozeß kurz beschreiben als Mathematisierung, Klassifikation und Kausalerklärung des Gegebenen. Während das einzelne Erkenntnisresultat sich auch in irgend einer einzelnen dieser drei Seiten des Gesamtverfahrens aussprechen läßt, wirken in einer vollständigen Erkenntnis stets alle drei Richtungen der Erkenntnis-

nistätigkeit zusammen. Unser Erkenntnisbedürfnis ist im allgemeinen befriedigt, wenn z. B. der auffallende Stern am Himmel als Komet klassifiziert, die Zeit seines Auftretens und Verschwindens und die Form seines Umlaufs festgestellt, und seine Entstehung und die Ursachen seiner Bewegungsform aufgeklärt sind.

Dabei ist aber zu beachten, daß der systematische Aufbau der materialen Wissenschaften — von den formalen sehen wir zunächst ab — nicht zugleich durch alle drei Erkenntnistätigkeiten bedingt sein kann. Es wird vielmehr stets eine derselben das jenen Aufbau beherrschende Verfahren darstellen und man wird es geradezu als eine Probe auf die Richtigkeit und Vollständigkeit jener Dreiteilung des Erkenntnisprozesses ansehen können, wenn von diesem Gesichtspunkt aus eine übersichtlichere Gliederung der Wissenschaften möglich sein sollte, als auf einem anderen Wege. Wenn im folgenden ein Versuch dieser Art mitgeteilt wird, so möge nicht außer Acht gelassen werden, daß in jeder Disziplin alle drei Erkenntnistätigkeiten zusammenwirken, daß also jede einzelne derselben immer nur als vorwiegende, den Aufbau bedingende gemeint ist. Der Entwurf erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit; auch könnte der Beweis für die, insbesondere auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften nur angedeutete Stellung der einzelnen Disziplinen nur in einer eingehenden Erörterung ihrer Methoden gegeben werden. Für unsere Untersuchung handelt es sich nur darum, die Richtigkeit unserer Auffassung des Erkenntnisprozesses an einer Klassifikation der Wissenschaften zu erläutern, und in dieser Richtung möge der Versuch für sich selbst sprechen[1]. Dabei ist die

1) In der Benennung und Aufeinanderfolge der einzelnen Disziplinen ist bei sonst ganz verschiedener Anordnung teilweise Wundts Klassifikation der Wissenschaften (Einleitung in die Philosophie 1901, S. 76) benutzt. Die Auffassung der Astronomie und der Geographie als Wissenschaften der räumlichen Ordnung verdanke ich A. Hettner, der in seinen Abhandlungen „Das System der Wissenschaften“ (Preuß. Jahrb. Bd. 122, H. 2, 1905) und „Das

alte Haupteinteilung der Wissenschaften nach den großen *Gebieten* der Natur und des Geistes zugrunde gelegt.

Klassifikation der (materialen) Wissenschaften.

A. Naturwissenschaften.

I. Mathematisierung		II. Klassifikation	III. Kausalerklärung
1. Räuml. Ordng.	2. Zeitl. Ordng.		
Astronomie (Lehre v. d. Ordnung der Dinge im Weltraum)	Kosmogonie	Mineralogie	Physik
Geographie (Lehre von der Erdoberfläche)	Historische Geologie	Systematische Botanik	Chemie
Anatomie (Lehre vom Bau der Organismen)	Entwicklungsgeschichte der Organismen	Zoologie	Physiologie

B. Geisteswissenschaften.

I. Mathematisierung (zeitliche Ordnung)	II. Klassifikation	III. Kausalerklärung
Geschichte, Archäologie etc.	systemat. Rechtswissenschaft u. a.	systemat. Nationalökonomie u. a.

Betrachten wir jedoch diesen Erkenntnisprozess nur nach seiner formalen Seite und suchen ohne Rücksicht auf den Gegenstand der Erkenntnis als solchen die Formen zu ermitteln, in welchen jene Tätigkeiten sich vollziehen, so erhalten wir die formalen Wissenschaften der *Mathematik* und der *Logik*. Die letztere behandelt als Elementarlehre zunächst das Urteil als die allgemeine Form, in welcher alles Erkennen sich vollzieht, sodann den Begriff als die Grundform der Klassifikation und den Schluß als die Grundform der Kausalerklärung, und als Methodenlehre die Anwendung

---

Wesen und die Methode der Geographie" (Geograph. Zeitschrift her. von Hettner Bd. 11, H. 10) der Geographie als „chorologischer Wissenschaft von der Erdoberfläche" ihren Ort im System der Wissenschaften anwies.

der Kombination dieser Elemente in der Gewinnung wissenschaftlicher Begriffe und Gesetze.

Suchen wir aber in Erfüllung der eigentlich erkenntnistheoretischen Aufgabe aus diesen verschiedenen Richtungen des Gesamtverfahrens die Grundprinzipien hervorzuheben, welche die Erkenntnis von Gegenständen erst möglich machen, so finden wir als Grundprinzipien der Mathematisierung die Anschauungsformen Raum und Zeit, als Grundprinzip der Klassifikation den Begriff der Substanz, als Grundprinzip der Kausalerklärung das Gesetz der Kausalität.

Jede dieser Grundformen bedarf der andern zur vollständigen Erkenntnis von Gegenständen [1]), wobei in der Rückbeziehung der beiden anderen Prinzipien, der Substanz und des Kausalitätsgesetzes, die wir als Gedankenformen zusammenfassen können, zu den Anschauungsformen diese letztern durch die Zeit vertreten werden [2])

Die Anschauungsformen bedürfen zu ihrer Anwendbarkeit irgend welcher Unterschiede des der Empfindung entsprechenden „Realen", vermöge welcher an den Erscheinungen extensive und intensive Grössenunterschiede gemacht werden [3]), eines Beharrlichen der Substanz, durch welches die Veränderung, der Wechsel der Zeit, und eines Kausalverhältnisses, durch welches die Zeitfolge uns erst objektiv wird [4]). Der Begriff der Substanz gründet sich auf die Wahrnehmung der Beharrlichkeit des Gegenstandes selbst in der Zeit im Gegensatz zu dem Wechsel seiner Eigenschaften und Zustände und wird erst vollständig durch die Ausstattung mit Eigenschaften und Zuständen, welche die Kausalbeziehung

1) Vgl. das „Ganze der transzendentalen Apperzeption" bei Fries, welchem allein objektive Giltigkeit zukommt.

2) Kants „transzendentales Schema".

3) Damit reihen wir Kants „Axiome der Anschauung" und „Antizipationen der Wahrnehmung" in einer etwas einheitlicheren Form in unsern Entwurf ein, vgl. dazu auch Lotzes „Lokalzeichen" und die „Temporalzeichen" von Th. Lipps, Leitfaden der Psychologie S. 84; ferner H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie I, 459 f.

4) Kants „Analogien der Erfahrung".

zu andern Substanzen zum Ausdruck bringen. Erst indem wir das Kausalitätsgesetz auf den Begriff der Substanz anwenden, werden wir in den Stand gesetzt, von einem Gegenstand als Ursache zu reden, der Wirkungen hervorbringt. Die letztere Redeweise ist daher sekundär im Verhältnis zur primären Fassung der Kausalität als des obersten Gesetzes alles Geschehens. Das Kausalgesetz selbst gründet sich auf die Wahrnehmung der Gleichzeitigkeit und Zeitfolge und läßt sich ohne Substanzen, welche die Träger des kausalen Geschehens sind, nicht denken[1]). Je nach der Art der Substanzen, auf welche es angewendet wird, modifiziert sich die Anwendungsform des Kausalgesetzes innerhalb weiter Grenzen, die sehr häufig fälschlich durch den Begriff der anorganischen Materie bestimmt werden. Wir können darnach von mechanischer, biologischer, psychischer und ethischer Kausalität reden. Gemeinsam ist ihnen nur die allgemeine Bedeutung des Kausalgesetzes, die sich in die Kantische Formel fassen läßt: „alles was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt". Je höher die Kausalitätsform, desto mehr verlegen wir die Bedingungen dieses Folgens mit Hilfe des Substanzbegriffes in den „Gegenstand", dessen „Kräfte" das Geschehen erklären sollen. Wir steigen so auf von der „Attraktions- und Repulsionskraft" der Materie, durch die Keimanlage des Organischen, zu „Seelenvermögen" oder seelischen Fähigkeiten und zuletzt zur „Kausalität aus Freiheit".

Die notwendige Wechselbeziehung zwischen den beiden Prinzipien der Substanz und der Kausalität und die Unmöglichkeit, das eine auf das andere oder etwa eines derselben auf eine der Anschauungsformen zu reduzieren, läßt

---

1) Diese Unentbehrlichkeit einer substanziellen Kausalität scheint mir Sigwart in einer Auseinandersetzung mit Wundt (Sigwart, Logik II², 174 ff.) überzeugend nachgewiesen zu haben. Am anschaulichsten tritt sie an Schopenhauers Gegenbeispielen hervor, wo ganz deutlich ist, daß zur Gesamtheit der Bedingungen, welche die Wirkung herbeiführen, die Substanz der beteiligten Körper gehört (S. W. III, 47 ff.).

sich an Beispielen aus der Geschichte der Wissenschaft deutlich verfolgen. Bei den Materialisten ist dem Nebeneinander des Substanzialitäts- und des Kausalitätsbedürfnisses durch den unklaren Dualismus von Stoff und Kraft Rechnung getragen, wobei die Hauptschwierigkeit dadurch entsteht, daß die Kraft als Eigenschaft des Stoffes und doch als selbständiges Prinzip gelten soll, während zugleich das im Begriff der Kraft substanzialisierte Kausalgesetz selbst droht zur Substanz zu werden. Der dualistische Einschlag ist selbst in der von Häckel vertretenen modernen Form des Materialismus, die sich mit Emphase „monistisch" nennt, nicht zu verkennen. Er wird nur mühsam dadurch verdeckt, daß die beiden „Grundgesetze" von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft mit dem einen Namen „Substanzgesetz" bezeichnet werden[1]).

Auch die eigentlich wissenschaftliche Bearbeitung dieser Probleme bewegt sich, besonders seit Heinrich Hertz, in der Richtung einer zunehmenden Vereinfachung der letzten Prinzipien. Von den beiden Prinzipien, welche dabei am meisten in den Vordergrund getreten sind, entspricht das eine, der Begriff der Masse dem Substanzbegriff, das andere, der Satz der Energie dem Kausalgesetz. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, das eine auf das andere zurückzuführen. In dem Bild, welches Heinrich Hertz der Mechanik zugrunde legen will, erscheinen nur drei Begriffe: Raum, Zeit und Masse[2]). Das Prinzip der Kraft oder der Energie ist kein selbständiges mehr, sondern tritt nur noch als „mathematische Hilfskonstruktion" auf[3]). Aber in dieser mathematischen Vereinfachung liegt doch nur scheinbar die völlige Einheit. Die Auflösung in mathematische Formeln hat ihre Grenze an der Besonderheit der physikalischen Gesetze, in welchen von einer anderen

---

1) E. Häckel, Die Welträtsel, Volksausgabe 1903, S. 86 f.

2) Vgl. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 5. Aufl., III, 716.

3) H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, I, 105.

Seite her wieder das Kausalgesetz seine Ansprüche geltend macht. Auch die durch Hertz eröffnete letzte Aussicht, die gesamte Körperwelt und das Geschehen in ihr aus Ätherbewegungen zu erklären, verrät eben im Begriff der Ätherbewegung das Nebeneinander unserer beiden erkenntnistheoretischen Grundprinzipien, der Substanz im Äther und des Kausalgesetzes in der Bewegung.

Auch der bedeutendste Versuch einer Elimination des Massebegriffs zugunsten einer Alleinherrschaft der Energie, wie er in der Ostwaldschen Energetik vorliegt, bestätigt nur die Unmöglichkeit einer Ausschaltung des Substanzbegriffes. Das vernachlässigte Substanzprinzip rächt sich gleichsam, indem es die Energie selbst in eine Substanz zu verwandeln droht.

Andererseits nähert sich der Begriff des Weltäthers, wie die Naturwissenschaft der Gegenwart ihn verwendet, der Anschauungsform des Raumes. Er wird etwa verdeutlicht als der „Stoff, der in einem Gefäss zurückbleibt, wenn alle greifbare Materie herausgeschafft ist“, und gilt als durchdringbar für die Atome, als absolut unbeweglich und unveränderlich[1]). Die oft sehr nahe liegende Identifikation mit dem Raum wird aber nicht vollzogen, weil unser Denken einer Substanz bedarf, welche als Trägerin der optischen und elektromagnetischen Erscheinungen gelten kann.

Auch in den historischen Wissenschaften lassen sich jene Grundprinzipien des Erkennens verfolgen. Neben der Einordnung des Geschehens in den Zeitverlauf wird dem kausalen Bedürfnis durch den Nachweis eines gesetzmässigen Zusammenhanges der Ereignisse genügt. Als Träger des kausalen Geschehens aber erscheinen menschliche Persönlichkeiten, und in dieser Beziehung des Kausalgesetzes auf den in ihnen repräsentierten Substanzbegriff erhält dann das Kausalgesetz selbst seine oben geschilderte Modifikation, indem die Persönlichkeiten als „Ursachen“ im Sinne dessen gelten, was wir psychische Kausalität und Kausalität der Per-

1) G. Mie, Moleküle, Atome, Weltäther 1904, S. 90 ff.

sönlichkeit genannt haben und so auch die Wechselwirkung zwischen ihnen als ein Kausalzusammenhang höherer Ordnung erscheint.

2. Die logische Form der Erkenntnisprinzipien.

Indem wir also neben den Anschauungsformen an den beiden Grundprinzipien der Substanz und der Kausalität festhalten, bedarf die Form, welche wir diesen beiden Gedankenformen gegeben haben, noch einer besonderen Rechtfertigung. Ist es richtig, nur von einem Substanzbegriff und von einem Kausalgesetz zu reden? Läßt sich nicht mit Kant ein auf die Substanz bezügliches Gesetz als „Grundsatz der Beharrlichkeit“ aufstellen: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert“?[1]) und gehört nicht andererseits die Kausalität zu den reinen Verstandesbegriffen? Verhält es sich nicht tatsächlich so, dass diese Grundformen, auch wenn man in Übereinstimmung mit der schon bei Fries angedeuteten stärkeren Betonung der grundlegenden Kategorien der Relation nur diese zwei annimmt, im System der Erkenntnistheorie zuerst als Kategorien und dann als Grundsätze des reinen Verstandes aufzutreten haben? Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß die Kantische Scheidung der synthetischen Formen in Kategorien und Grundsätze, die dadurch eigentlich geforderte Verdoppelung der Deduktion, die doch vielfach künstliche[2]) Ableitung der Grundsätze vermittelst des transzendentalen Schemas zu den am wenigsten haltbaren Bausteinen der Kantischen Architektonik gehört. Fries hat dies gefühlt und hat daher die Lehre von den Grundsätzen viel enger mit dem System der Kategorien verbunden als Kant. Wir gehen einen Schritt weiter und schreiben unter Abstraktion von der Urteilstafel und ihrem zwölfgliedrigen Schema die Form des Begriffes und des Gesetzes je einem der bei-

1) Kr. d. r. V. S. 175. 2) Vgl. F. Paulsen, I. Kant, sein Leben und seine Lehre S. 183 und 185.

den Grundprinzipien zu, während die Anschauungsformen als Gruppe für sich bestehen bleiben. Wir gehen dabei davon aus, dass es sich nur darum handeln kann, die Grundprinzipien im tatsächlichen Erkennen aufzusuchen, welche die Erkenntnis von Gegenständen überhaupt möglich machen. Das tatsächliche Erkennen aber faßt ursprünglich Gegenstände auf als Dinge im Sinne des Substanzbegriffs und Vorgänge an und Beziehungen zwischen diesen Dingen als gesetzmässige im Sinne des Kausalgesetzes. Wir deuten das Sein als Substanz und das Geschehen als kausales Geschehen. Diese primäre Form kann in eine sekundäre übergehen, indem die Substanz selbst als wirkend oder die Kausalität als Begriff gefaßt wird. Wir sind aber damit über das Gebiet der ursprünglichen Formen hinausgegangen, deren Wechselbeziehung und Zusammenwirken, wie früher gezeigt wurde, allerdings das Ganze der Erkenntnis erst verständlich macht. Die möglichen Formen der Anwendung aufzuzeigen ist aber nicht Sache der eigentlichen Erkenntnistheorie, welcher vielmehr als Hauptaufgabe die Aufstellung der Grundprinzipien zufällt.

3. Die Daseinsweise der Erkenntnisprinzipien.

Aber welche Art von Wirklichkeit kommt diesen Erkenntnisprinzipien zu? Oder darf man mit Beziehung auf sie überhaupt nicht von Wirklichkeit reden?

Die schärfste Behandlung dieser Frage verdanken wir H. Lotze. Dem Sein, dem Geschehen und dem Gelten kommt nach Lotze eine verschiedene Art von Wirklichkeit zu, von denen die eine nicht auf die andere zurückführbar ist. „Aus Sein lässt sich nie ein Geschehen machen, und die Wirklichkeit, welche den Dingen zukommt, nämlich zu sein, gebührt nie den Ereignissen; diese sind nie, aber sie geschehen; ein Satz aber ist weder, wie die Dinge, noch geschieht er, wie die Ereignisse“. Seine Wirklichkeit besteht darin, daß er gilt, und daß sein Gegenteil nicht gilt. Was dieses Gelten heiße, läßt sich nicht wieder von anderem ableiten. „So wenig jemand sagen kann, wie es gemacht wird,

daß etwas ist oder etwas geschieht, ebensowenig läßt sich angeben, wie es gemacht wird, daß eine Wahrheit gelte; man muß auch diesen Begriff als einen durchaus nur auf sich beruhenden Grundbegriff ansehen, von dem jeder wissen kann, was er mit ihm meint, den wir aber nicht durch eine Konstruktion aus Bestandteilen erzeugen können, welche ihn selbst nicht bereits enthielten"[1]).

Nun ist aber die „Wahrheit", nun ist der Begriff oder das Urteil und sind daher auch die Erkenntnisprinzipien jedenfalls auch ein Sein oder Geschehen. Sie sind ja als psychisches Sein oder als psychische Vorgänge vorhanden. Das Gelten selbst gibt uns durch die Aussage von diesem Sein oder Geschehen Kunde. Es ist also nur die Frage, ob wir darüber hinaus jenen Prinzipien noch eine besondere Art von Wirklichkeit zuzuschreiben haben. Die Veranlassung dazu könnte eine doppelte sein. Entweder, daß die übrige Wirklichkeit nicht ausreicht, einen vorliegenden Tatbestand, nämlich eben das Erkennen, zu erklären; gerade der Tatbestand als solcher ist aber in befriedigender Weise erklärbar, und es wäre methodologisch unrichtig, deshalb weil auch diese Erklärung, wie alle, bei letzten Tatsachen ankommt, die nicht weiter erklärbar sind, eine besondere Art von Wirklichkeit anzunehmen, die ihrerseits unableitbar ist. Oder wir suchen durch dieses über Sein und Geschehen stehende Gelten jenen Prinzipien den Wert zeitloser Wahrheit zu sichern. Aber dieses Bedürfnis ist völlig befriedigt, wenn dieser Wert in unserer Überzeugung besteht, und er hätte für uns, die wir ihn durch jene eigentümliche Wirklichkeitsform sichern wollen, keine Bedeutung, wenn die Anerkennung desselben nicht im Sinne einer Voraussetzung unseres gesamten Erkennens in uns selbst als psychische Wirklichkeit vorhanden wäre.

Verzichten wir also auf diese mystische Wirklichkeit des Geltens, so würden uns die Ergebnisse unserer bisheri-

1) H. Lotze, Logik, System der Philosophie I. Teil, 1874, S. 499 ff.

gen Untersuchung zunächst nahe legen, die Erkenntnisprinzipien zu bestimmten in der menschlichen Gattungsorganisation begründeten Anlagen in Beziehung zu setzen. Kant (und ihm darin folgend Fries) lehnt für sein a priori diese Möglichkeit mit deutlichen Worten ab. Er gebraucht zwar Ausdrücke, die von dem unbefangenen Leser kaum anders, denn als Bezeichnungen menschlicher Anlagen, eines Angeborenen gedeutet werden können; wenn er z. B. von den Anschauungsformen sagt, daß sie an der „subjektiven Beschaffenheit unseres Gemütes“ „haften“, daß sie dem Gemüte „beiwohnen“, im Gemüte „zum Grunde liegen“ [1]), oder wenn die Kategorien auf „Kräfte“, „Vermögen“, „Funktionen“ der Seele zurückgeführt werden [2]). Andererseits aber weist er die Annahme, daß die Verstandesbegriffe „subjektive und mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken“ seien, mit Entschiedenheit zurück, und an der in der Schrift gegen Eberhard sich findenden deutlichsten Stelle heißt es: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborene Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an“ [3]). Wir machen hier dieselbe Beobachtung, wie bei der Stellung Kants zur Psychologie überhaupt: einerseits weitgehende psychologische Voraussetzungen, andererseits grundsätzliche Ablehnung der Psychologie.

Aber hat Kant nicht jedenfalls darin recht, dass die Erkenntnisprinzipien, wenn sie auch selbst unabhängig von der Erfahrung sind, doch erst an der Hand der Erfahrung erworben werden müssen? Es bedarf keiner kritischen Erörterung des Streites zwischen Locke und Leibniz, um festzustellen, daß dann wenigstens angeborene Fähigkeiten vorausgesetzt werden müssen, welche diese Erwerbung möglich machen. Die Frage wäre dann nur noch, welcher Anteil

1) Kr. d. r. V. 51. 54. 73. 2) z. B. a. a. O. S. 94 ff. 112 ff.

3) Kant, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll S. W. I, 444 f., vgl. besonders auch Kr. d. pr. V. 169.

an dem Gesamtbestand jener Prinzipien dem Angeborenen, und welcher dem Erworbenen zuzuschreiben sei.

Wir suchen diesen Streit durch eine umfassendere Hypothese zu schlichten. Gewisse Gleichförmigkeiten des körperlichen und geistigen Lebens der Menschen, welche auch unter den verschiedensten Bedingungen sich erhalten, nötigen uns, dem Menschen Anlagen zuzuschreiben, vermöge welcher die künftige Entwicklung innerhalb gewisser Grenzen vorausbestimmt wird. Nur die elementarsten dieser Anlagen stellen aber Fähigkeiten dar, welche schon von der Geburt an bei bestimmten Reizen in bestimmter Weise in Wirksamkeit treten. Die verwickelteren Leistungen aber sind Kombinationen elementarer Anlagen, welche erst später auftreten, aber doch von dem Erworbenen dadurch sich unterscheiden, daß sie unter den gewöhnlichen Bedingungen mit Notwendigkeit sich entwickeln. Wir wollen sie sekundäre Anlagen[1]) nennen im Gegensatz zu den erstgenannten elementaren oder primären Anlagen. Zu jenen sekundären Anlagen gehört z. B. die Sprache, das Gewissen, der ästhetische Geschmack, zu ihnen gehört auch das, um was es sich für uns handelt, das Erkennen mit seinen Prinzipien. Zugleich geben wir damit nur der an einer der genannten Stellen folgenden Ausführung Kants eine genauere Fassung, die wegen ihrer interessanten Beziehung zu unserem Problem vollständig angeführt zu werden verdient. „Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen

1) Vgl. hierzu meine Abhandlungen: „Theorie des Gewissens", Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" Bd. 121, S. 112 und „Über individuelle und Gattungsanlagen", Zeitschrift für Pädagogische Psychologie, 1899, Heft I u. II, 1900, Heft I.

an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zustande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren"[1]).

Auch unter unserer „sekundären Anlage" ist nichts anderes zu verstehen, als der „angeborene" „Grund" dafür, daß die gedachten Vorstellungen gerade so und nicht anders entstehen. Die Bedingungen für diese Entstehung sind die vom „Gegenstand" herrührenden Reize. Sie sind es ja auch, die trotz dieser psychologischen Grundlagen, wie wir gesehen haben, eine Auflösung der Erkenntnistheorie in Psychologie verbieten.

Aber wie läßt sich mit dieser Annahme der apriorische Charakter der Erkenntnisprinzipien vereinigen, dessen Wesen in der Unabhängigkeit von der Erfahrung besteht? Wir haben uns dabei zu erinnern, daß die Ablehnung aller empirischen Ableitung der Erkenntnisprinzipien nicht zugunsten irgend eines mystischen Apriorismus geschieht, sondern stets zu dem Zweck, die strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit derselben zu sichern. Diese Hauptmomente lassen sich aber, wie unsere eingehende Untersuchung der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie zur Genüge gezeigt hat, überhaupt nicht beweisen; sie müssen vielmehr zu Beginn jeder Untersuchung bereits vorausgesetzt werden. Noch weniger aber können sie aus menschlichen Anlagen oder aus einer Entwicklung menschlicher Anlagen begründet werden. Dies ist schon deshalb unmöglich, weil diese Anlagen ja selbst zu der Erkenntnis gehören, die sie begründen sollen oder — in der Kantischen Ausdrucksweise — weil sie zur Welt der Erscheinungen gehören, „bloße Vorstellung" sind. Damit würde ja die Welt als Vorstellung von einem ihrer Teile abhängig.

1) a. a. O. S W. I, 445.

Wir kommen über diesen verwirrenden Zirkel nur hinaus durch die selbst nicht beweisbare, in einem Vernunftglauben wurzelnde Überzeugung, daß eben die geistige Seite jener Gattungsorganisation nicht bloß Erscheinung ist, sondern in den letzten ewig giltigen Zusammenhängen der Welt begründet ist. Selbst die anthropologische Kritik von Fries läßt daher keinen Zweifel darüber, daß durch genetische Erklärung niemals die Allgemeingiltigkeit selbst erst begründet werden kann. Sie ist vielmehr der „unmittelbaren Erkenntnis“ ursprünglich eigen und gründet sich auf einen „Vernunftglauben“, der aller wissenschaftlichen Erkenntnis vorhergeht.

Darüber allerdings, welche einzelnen Erkenntnisprinzipien wir anzunehmen haben, konnte uns nur die Erfahrung Auskunft geben. Nur das tatsächliche Erkennen, nur das wirkliche Verfahren der Wissenschaft kann uns lehren, in welchen Formen dasjenige Erkennen sich vollzieht, welches sein Ziel erreicht; und auch ein Ideal der Erkenntnis, auf welches wir diese Formen beziehen wollten, wäre nur eine Ausgestaltung dieser uns aus der Erfahrung bekannten Formen nach dem Prinzip der Vollkommenheit, oder — um mit Fries zu reden — nach dem „Grundsatz der Vollendung“. Als letztes Kriterium, welchen dieser Formen Allgemeinheit und Notwendigkeit zukomme, erschien uns das Bewußtsein unmittelbarer Evidenz, ein Evidenzgefühl, das die durch sie möglich gemachten Urteile begleitet, und ein Evidenzgefühl höchster Ordnung, das sich mit ihnen selbst verbindet. Daß dieses Gefühl nicht untrüglich ist, hat es mit jeder andern Art von Überzeugung gemein. Es ist auch, wie wir gesehen haben, der Berichtigung zugänglich, wenn ein mit dem durch das Evidenzgefühl gebilligten Inhalt unvereinbares Urteil als evident erscheint und aus diesem Gegensatz eine neue durch das Evidenzgefühl ausgezeichnete Erkenntnis hervorgeht. So bestätigt sich uns auch am Schlusse dieses Abschnittes der Satz, der einen der Grundgedanken dieser Arbeit bildet, daß die von Kant geforderte Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht ein Beweisobjekt, sondern

die Grundvoraussetzung der Erkenntnistheorie bildet, und daß die einzelnen Erkenntnisprinzipien nur aus dem tatsächlichen Erkennen des Individuums und aus der fortschreitenden Geschichte menschlicher Wissenschaft gewonnen werden können.

C. Das Verfahren in der Feststellung der Grenzen des Erkennens.

Auch hinsichtlich des letzten Hauptpunktes, welchen die Erkenntnistheorie zu bearbeiten hat, kann das Verfahren derselben kein anderes sein, als das bisher geschilderte. Wie man auch die Frage nach den Grenzen des Erkennens im einzelnen fassen möge: wollen wir das Resultat nicht vorwegnehmen, so bleibt auch hier nichts anderes übrig, als vom tatsächlichen Erkennen auszugehen.

Bei dem Versuche, den Anteil festzustellen, welcher an diesem Gesamtvorgang uns selbst zukommt, wurden wir auf gewisse Anschauungs- und Denkformen geführt, welche die Erkenntnis von Gegenständen uns erst möglich machen, und die wir Erkenntnisprinzipien genannt haben. Das Erkennen, wie wir es vorfinden, erhebt den Anspruch, vermittelst dieser Formen den als transzendent angenommenen Gegenstand abzubilden. Das Recht dieses Anspruchs und die Grenzen seiner Befriedigung können nur untersucht werden, indem wir dem Kriterium der unmittelbaren Evidenz folgend das Denknotwendige auch für objektiv giltig halten. Indem für Kants Ablehnung einer über die Grenzen der Erfahrung hinausreichenden theoretischen Erkenntnis die Antinomien maßgebend werden, in welche die Vernunft bei diesem Versuch gerät, wendet er das logische Gesetz des Widerspruches jenseits der Erfahrungsgrenzen an und zieht aus dem Resultat dieser Anwendung Schlüsse auf die Grenzen des Erkennens.

Auch die mit dem mehrfach berührten Zirkel zu-

sammenhängende skrupulöse Frage, ob wir nicht bereits in der Anwendung eines solchen Verfahrens auf die Grenzen des Erkennens diese Grenzen selbst überschritten haben, ließe sich auf keinem anderen Wege entscheiden, als eben, indem wir erkennen. Hätte eine Grenzüberschreitung tatsächlich stattgefunden, so müßte dieselbe mit Hilfe ebendesselben Verfahrens berichtigt werden. Wir sehen hier die Unentbehrlichkeit der im Selbstvertrauen der Vernunft liegenden Voraussetzungen aufs neue bestätigt.

Kapitel III.

Das Problem der Grenzen des Erkennens.

Der transzendentale Idealismus Kants steigert sich bei Fries zu jener „durchaus subjektiven Wendung aller Spekulation“, die er selbst als einen der Grundzüge seines Systems bezeichnet. Das Erkennen selbst bewegt sich darnach innerhalb der Grenzen der Selbsterkenntnis. Darüber hinaus können wir nur auf einem anderen Wege gelangen, nämlich auf dem Wege des Glaubens.

Ehe wir aber an die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Bestimmung der Grenzen des Erkennens anknüpfen, stoßen wir auf eine andere Schranke, welche dem Erkennen sogar innerhalb des Gebietes der Erfahrung gesetzt sein soll. Es ist die Lehre, welche uns unter dem Titel der „Unerklärlichkeit der Qualitäten“ begegnet ist und die in ihrer Bedeutung für unser Problem mit dem Wesen der Erkenntnistätigkeit selbst zusammenhängt.

A. Die Grenzen der Erkenntnistätigkeit als solcher.

I. Die Bedeutung der Lehre von der „Unerklärlichkeit der Qualitäten“.

Für alle Erklärung in unserer Erkenntnis gilt nach Fries die beschränkende Regel, daß nur die von einer Zusammensetzung des Gleichartigen herrührenden Verschiedenheiten, nur quantitative Verschiedenheiten der Mathematik sich einer Erklärung unterwerfen lassen. Die physische Theorie des Lichtes und Schalles z. B. gebe mit größter Bestimmtheit alle mathematischen Verhältnisse der Phänomene

wieder, dringe aber zur Farbe oder zum Klange selbst niemals vor. Am allerwenigsten Bedeutung habe es, die äußere Theorie der Bewegung und die innere des Denkens und Wollens in ein System von Erklärungen zusammenziehen zu wollen, „äußere und innere Physik" seien hier durch die Verschiedenheit ihrer Qualität durchaus getrennt[1]). Da es nach Fries die ganze logische Aufgabe unserer Erkenntnis ist, alles und jedes in ihr auf seine letzten Erklärungsgründe zurückzuführen und es in der Theorie systematisch aus diesen abzuleiten[2]), so hätten wir hierin eine Schranke zu sehen, welche unserer Erkenntnis in der Erfüllung dieser ihrer Aufgabe gesetzt ist.

Danach schienen die Grenzen der dem Erkennen zugrunde liegenden Erklärung mit den Grenzen der mathematischen Ableitung zusammenzufallen. Diese Annahme trifft jedoch nicht zu.

Denn erstens tritt uns das Mathematische selbst als Historisch-Einzelnes entgegen, sobald wir auf die bestimmten räumlichen Formen und Beziehungen der einzelnen Dinge, auf den zeitlichen Zusammenhang des einzelnen Geschehens reflektieren. Wir suchen allerdings diese Formen und Verhältnisse als Zusammensetzungen einfacher Elemente, als Folgen aus mathematischen Sätzen und Formeln verständlich zu machen. Aber eben hierin wird offenbar, daß die mathematische Erklärung zu dem „historisch" gegebenen individuellen Dasein grundsätzlich in demselben Verhältnis steht, wie der etwaige Versuch einer nicht-mathematischen Erklärung. In beiden Fällen handelt es sich um die Ableitung des Zusammengesetzten aus einfacheren Elementen und um Zurückführung auf Gesetze.

Und damit berühren wir bereits den zweiten Punkt, an welchem jene Lehre von der Unerklärlichkeit der Qualitäten in ihrem Verhältnis zum Historisch-Einzelnen der Ergänzung bedarf. Es gibt auch nicht-mathematische Erklärung. Wir erklären das physiologische

1) N. Kr. I, 358 f. vgl. Teil I, S. 183 ff. 2) N. Kr. I 355.

Geschehen im Organismus als ein Zusammenwirken von Kräften, die eine mathematische Formulierung nur in sehr beschränkter Weise zulassen. Wir erklären psychische Vorgänge aus Gesetzen, auf welche, wenn wir von dem scharfsinnigen, aber doch nicht haltbaren Versuch Herbarts absehen, Mathematik sich nur indirekt, nämlich unter Voraussetzung eines gesetzmäßigen Zusammenhangs zwischen den psychischen und den mathematisch faßbaren physischen Vorgängen anwenden ließ, um von hier aus ein Maß auch für die psychischen Vorgänge zu gewinnen. Die von dieser Grundidee Fechners ausgehende, hauptsächlich von Wundt und seiner Schule mit Erfolg bearbeitete experimentelle Psychologie berechtigt jedoch, so wertvoll auch viele ihrer exakten Ergebnisse sind, zu keiner Identifikation der psychologischen Erklärung mit der mathematischen Ableitung, nicht bloß deshalb, weil die Anwendung der Mathematik durch die Übertragung aus einem anderen Gebiete vermittelt ist, sondern auch, weil die Natur der Objekte selbst dieser Anwendung Grenzen setzt [1]).

Will man von Erklärung nur da sprechen, wo sich eine Tatsache auf mathematische Zusammensetzung aus Gleichartigem zurückführen läßt, so ist dies an sich eine Benennungsfrage, schränkt aber die Bedeutung des Wortes in unzweckmäßiger Weise ein. Wenn z. B. Fries sagt: „Alle Erklärung in unserem Geiste ist kombinatorische Zusammensetzung, Derivation zusammengesetzter Komplexionen aus ihren einfachen Elementen“ [2]), so gibt es eine solche Erklärung keineswegs bloß, wo Größenunterschiede massgebend sind, sondern auch als Ableitung organischer Formen aus der Entwicklung von Keimanlagen auf Grund bestimmter Reize oder als Ableitung eines Vorstellungsverlaufes aus Assoziationsketten. Das Ziel der Erklärung ist, die gegebene Wirklichkeit uns verständlich zu machen. Dies tun wir, indem wir Dinge und Vorgänge räumlich und

1) Vgl. meine Schrift: Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie, ihre Tragweite und ihre Grenzen 1897.

2) N. Kr. I, 357.

zeitlich ordnen, *klassifizieren* und *von Gesetzen ableiten*. Zur *vollständigen Erklärung* gehören alle drei Momente. Wir hätten beispielsweise einen bestimmten psychischen Vorgang vollständig erklärt, wenn wir ihn in den zeitlichen Zusammenhang des seelischen Geschehens eingeordnet, als eine Erinnerungsvorstellung bestimmter Art klassifiziert und aus dem Zusammenwirken der Assoziationsgesetze mit der angeborenen und erworbenen Eigenart des Individuums und dessen augenblicklichem Zustand abgeleitet hätten. Wir sehen also, daß die Hauptmomente der vollständigen Erklärung mit denjenigen des Erkennens zusammenfallen, die wir als Mathematisierung, Klassifikation, Kausalerklärung aufgeführt haben. Man könnte die letztere auch als Erklärung in engerem Sinne bezeichnen, wie wir dies auch in der Benennung: „Kausalerklärung“ zum Ausdruck bringen. Allein die Befriedigung des Erkenntnistriebes verlangt stets ein Zusammenwirken sämtlicher drei Tätigkeiten. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch dient das Wort daher auch zur Bezeichnung aller drei Funktionen, und fällt seinem wesentlichen Inhalt nach mit „Erkennen“ zusammen, wobei in dem Ausdruck „Erklärung“ nur die Darstellung des Erkannten für andere, das „Klarmachen“ derselben in den Vordergrund tritt.

Nun liegt es aber in der Natur der Sache, daß auch in der vollständigen Erklärung das zu erklärende Objekt nie völlig aufgeht. Als bleibenden Wahrheitskern jener Lehre von der „Unerklärlichkeit der Qualitäten“ müssen wir also bei aller Anfechtbarkeit einzelner Punkte jedenfalls einmal das eine Negative festhalten, daß es am Objekt etwas gibt, das nicht selbst zur Erklärung wird. Bezeichnen wir dieses „Etwas“ mit Kant als das „Gegebene“ oder als den „Stoff“ der Erkenntnis, so leuchtet unmittelbar ein, daß es in den Anschauungs- und Gedankenformen niemals sich restlos *auflöst*, sondern eben durch sie nur seine Formung empfängt. Es liegt also schon darin, daß die Erklärung Erklärung eines „Gegebenen“ ist, an sich selbst schon eine Grenze derselben. Dieses Moment erhält ferner dadurch seine weitere Ver-

stärkung und Bestätigung, daß der für die Erklärung unentbehrliche sprachliche Ausdruck immer nur Bezeichnung der Objekte und niemals mit diesen selbst identisch ist.

Aber fallen denn die Grenzen der Erklärung mit den Grenzen der Erkenntnis zusammen? Nach der von uns angenommenen Übereinstimmung der Funktionen der vollständigen Erklärung mit denen der Erkenntnis wäre dies der Fall. Es wäre dann nur hinzuzufügen, daß in dem Terminus „erklären" der Gesichtspunkt der Darstellung der Erkenntnis für andere, des „Klarmachens" in den Vordergrund tritt, was aber für die Methodenfrage nicht von erheblicher Bedeutung ist, da auch die vollständige Erkenntnis jederzeit die sprachliche Fassung ihres Inhalts voraussetzt. Aber trifft jene Annahme zu? Kann die Erklärung auf sämtliche Objekte der Erkenntnis ausgedehnt werden, oder liegt es in ihrem Wesen, daß sie nur auf ein bestimmtes Gebiet derselben anwendbar ist? Wäre das letztere der Fall, so wären damit zugleich Grenzen der Erkenntnistätigkeit in unserm Sinne festgestellt. Wir haben daher diese Frage näher ins Auge zu fassen.

II. Die Grenzen der Erklärung und die Erkenntnis des Historischen.

Die gewichtigsten Einwände gegen ein Zusammenfallen der Grenzen der Erklärung mit den Grenzen der Erkenntnis, oder was dasselbe ist, gegen eine Ausdehnung des Erklärungsverfahrens, wie wir es verstanden haben, auf sämtliche Objekte der Erkenntnistätigkeit, wurden mit Berufung auf die Geschichte erhoben. Hat sie nicht eben da ihre Grenze, wo das „Historische" beginnt?

1. Das Ziel der Erklärung und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit.

Nach der Anschauung, welche Rickert in seinem Werke über die „Grenzen der naturwissenschaftliche Begriffsbildung" vertritt, ist es gerade die empirische Wirklichkeit selbst, welche der im wesentlichen mit unserer „Er-

klärung" zusammenfallenden „naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" die Grenze setzt, über die sie nicht hinweg zu kommen vermag. Die Aufgabe des naturwissenschaftlichen Begriffes ist die Überwindung der in Zeit und Raum unübersehbaren Mannigfaltigkeit von Einzelgestaltungen und Vorgängen zum Zwecke der wissenschaftlichen Erkenntnis der Körperwelt. Diese Vereinfachung der Welt durch Begriffe wird aber umso vollkommener erreicht, je allgemeiner sie sind, d. h. je weiter sie sich von der anschaulichen Wirklichkeit entfernen. Naturwissenschaftliche Begriffe sind daher um so besser, je weniger Wirklichkeit sie enthalten. Das Besondere, das Individuelle, das Wirkliche hat keinen Raum in der Naturwissenschaft. Es gibt nun aber eine Fülle von Dingen und Vorgängen, die uns nicht nur mit Rücksicht darauf interessieren, in welchem Verhältnisse sie zu einem allgemeinen Begriff oder einem System von Begriffen stehen, sondern die uns als anschauliche und individuelle Gestaltungen, als Wirklichkeiten von Bedeutung sind [1]). Die Wissenschaft von diesem Einmaligen, dem Anschaulichen und Individuellen, ist die Geschichte, die daher im Gegensatz zu der vom Besonderen zum Allgemeinen strebenden Naturwissenschaft als eigentliche „Wirklichkeitswissenschaft" bezeichnet werden kann. Die historische Begriffsbildung, die übrigens auch auf die Objekte der Naturwissenschaft Anwendung finden kann, wie die naturwissenschaftliche auf die Objekte der Geschichtswissenschaft, befolgt daher ein völlig von dem bisher geschilderten abweichendes Verfahren. Die Bedeutung des Individuellen liegt darin, daß wir seine durch nichts zu ersetzende Eigenartigkeit auf einen Wert beziehen. In die historischen Begriffe gehört also, da auch sie Allgemeingiltigkeit beanspruchen, das, was sich durch die Beziehung auf allgemein anerkannte Werte aus der Wirklichkeit heraushebt und zu individuellen Einheiten zusammenschließt [2]).

Die Auseinandersetzung mit dieser Ansicht, welcher,

---

1) Rickert a. a. O. S. 249 ff. 25 ff. 2) a. a. O. S. 351 ff. 371.

wie man sich auch sonst zu ihr stellen mag, das Verdienst gebührt, das Problem einer Logik der Geschichte in eindringender Untersuchung neu gestellt zu haben [1]), nötigt uns zu einer genaueren Bestimmung des Verhältnisses der Erklärung und der in ihr zusammenwirkenden Erkenntnistätigkeiten. Wir haben als das Ziel der Wissenschaft, auch der Naturwissenschaft, nicht die Bildung allgemeiner Begriffe, sondern die Erklärung der Wirklichkeit selbst zu betrachten. Dem der menschlichen Gattung eigenen Erkenntnisbedürfnis folgend suchen wir diese Wirklichkeit uns verständlich zu machen. Wir tun dies, indem wir sie in Raum und Zeit ordnen, in ein System von Begriffen fassen und dem Gesetz der Kausalität unterwerfen. Zur vollständigen Erklärung irgend eines Ausschnittes dieser Wirklichkeit genügt nun aber niemals die Aufführung irgend einer räumlichen oder zeitlichen Beziehung oder die Subsumtion unter einen einzelnen Allgemeinbegriff oder der Hinweis auf ein einzelnes Gesetz. Schon zur Erklärung des wirklichen Falls eines Körpers reicht das Gesetz einer bestimmten Proportionalität der Fallräume und Fallzeiten nicht aus; ich bedarf dazu der Gesetze des Luftwiderstandes und damit einer Klassifikation des Körpers, durch dessen Beschaffenheit das

---

1) Wobei Windelband in seiner Rektoratsrede: „Geschichte und Naturwissenschaft" von 1894, und noch früher Gustav Rümelin in einem wenig beachteten Aufsatz „Über Gesetze der Geschichte" von 1878 (Reden und Aufsätze, Neue Folge S. 118 ff.) vorangegangen sind, vgl. z. B. den Satz Rümelins (a. a. O. S. 139 f.) „Wo die Idee der Freiheit hereingreift, der vernünftigen Selbstbestimmung, die alle Naturmomente durchdringt und beherrscht, da ändern sich auch die Methoden und Ideale des Wissens. Das Einzelne und Individuelle wird hier zur einmaligen, unwiederholbaren Tat, die ihre Bedeutung in sich selbst und nicht als bloßes Beispiel eines Allgemeinen trägt." Das eigentliche methodologische Problem ist jedoch im wesentlichen von Rümelin nur bezeichnet, noch nicht ausgeführt worden.

2) Ich treffe in der Betonung dieses Gesichtspunktes mit der lehrreichen Abhandlung von Alfred Hettner über das „System der Wissenschaften" (Preußische Jahrbücher Band 122, 2. Heft 1905, S. 259) zusammen.

Maß dieses Widerstandes bedingt ist. Die Erklärung einer Pflanze ist unvollständig, wenn ich nur einen Artbegriff nenne, unter welchen sie subsumiert werden kann; da innerhalb dieses Artbegriffes stets Modifikationen, z. B. Farbenschattierungen oder Besonderheiten der Form möglich sind, so habe ich weitere Merkmale hinzuzufügen und endlich eine Kausalerklärung zu geben, welche auf die Entwicklung aus der Keimanlage und ihre Bedingungen zurückgreift. Die Erklärung macht also neben der Feststellung der räumlichen Eigenschaften und Beziehungen aus ihren Objekten Merkmalskomplexe und Gesetzeskomplexe. Beide Seiten der Erklärung können sekundär ineinander übergehen, was aber ihre grundsätzliche Scheidung und Nebeneinanderstellung[1]) nicht ausschließt.

Die Komplikation der Begriffe und Gesetze, welche notwendig sind, um ein Wirkliches zu erklären, nimmt zu mit der zunehmenden Differenzierung der Wirklichkeit. Um die Abnormität eines organischen Gebildes zu erklären, bedarf ich einer größeren Zahl von Begriffen und Gesetzen, als wenn es sich darum handelt, zu zeigen, weshalb in dem Stein eine Höhlung entstanden ist. Aber um Merkmalskomplexe und Gesetzeskomplexe handelt es sich auch schon bei der einfachsten Einzelerscheinung. Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich dann nicht mehr von einer Vereinfachung der Welt durch den naturwissenschaftlichen Begriff oder von einem die Wissenschaft durchwaltenden „Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“ reden. Die Welt als Wirklichkeit erscheint vielmehr um so komplizierter, je mehr die wissenschaftliche Bearbeitung derselben fortschreitet.

1) Wir haben uns schon oben über die Notwendigkeit dieser Koordination ausgesprochen und glauben daran festhalten zu müssen gegenüber Anschauungen, welche wie z. B. H. Rickert (a. a. O. S. 80 ff.) das logische Ideal der Naturwissenschaft in der Auflösung der Dingbegriffe in Gesetzesbegriffe sehen, oder wie z. B. O. Bütschli (Gedanken über Begriffsbildung und Grundbegriffe, Annalen der Naturphilosophie, herausg. von Ostwald 1904, III, S. 125 ff.) das Erklären einer Einzelerscheinung als „Einreihen unter einen Oberbegriff“ bezeichnen.

An dem Stück Blei z. B., das ich in einer übersichtlichen Einzelanschauung auffasse, unterscheide ich wissenschaftlich etwa chemisches Zeichen, Atomgewicht, spezifisches Gewicht, technische Verwendung, Giftwirkung.

Die in der Wirklichkeit gegebene Mannigfaltigkeit von Einzelgestaltungen und Vorgängen ist daher nur in dem Sinne „unübersehbar", daß die wissenschaftliche Erkenntnis derselben niemals vollendet ist. Wir sehen dabei ab von der in der Unendlichkeit des Raums und der Zeit liegenden Unübersehbarkeit[1]), die auch durch Begriffe und Gesetze nicht überwunden wird. Was uns vor allem interessiert, ist die Unübersehbarkeit, welche dem Individuellen als solchem zugeschrieben wird. Nun sind aber, wenn wir zunächst bei dem Wortlaut bleiben wollen, das Einzelding und der Vorgang am Einzelding mit ihren Eigentümlichkeiten leicht zu „übersehen". Dies wird in der populären Bedeutung des Wortes natürlich auch Rickert zugeben. Aber er wird um so mehr betonen, daß die damit gemeinte Auffassung äußerst unvollständig sei und jeder Versuch, jene Eigentümlichkeiten vollständig aufzuzählen, die Unübersehbarkeit beweise. Nun sehen wir aber gerade *in diesem Versuch die Arbeit des wissenschaftlichen Erkennens und in der Vollendung desselben die Vollendung der Wissenschaft*, so daß jene Behauptung der Unübersehbarkeit nur die Unvollendbarkeit der wissenschaftlichen Arbeit bedeuten würde. Jene durch die Sinne vermittelte Auffassung aber braucht keineswegs lückenhaft zu sein. Sie kann ein vollständiges Bild des Dinges oder Vorganges mit allen seinen Einzelheiten geben, auch wenn wir nicht diese sämtlichen Einzelheiten bezeichnen oder in wissenschaftliche Begriffe und Gesetze fassen können. Wir können auch Bild oder Vorgang *in der Erinnerung* behalten und durch die sprachliche Bezeichnung die Vorstellung derselben in andern hervorrufen. Es ist für unsere Frage nicht von Bedeutung, daß

1) Weitergehende Folgerungen daraus würden zuletzt auf die Beweisführung in dem Sophisma von Achilles und der Schildkröte hinauslaufen.

dieses Erinnerungsbild in vielen Fällen mit dem Wahrnehmungsbild nicht völlig übereinstimmt. Es genügt, daß ein vollständiges Bild dieses Individuellen überhaupt möglich ist. Damit haben wir also ein Anschauungsmaterial, das selbst in die Begriffe und Gesetze mit eingeht. Es ist daher an sich gar nicht notwendig, alle Einzelheiten aufzuzählen, da diese mit den den Begriff bezeichnenden Worten in dem Hörer oder Leser unmittelbar als Vorstellungen reproduziert werden können. Der allgemeinen Wortbedeutung entspricht allerdings eine unbestimmtere Vorstellung, innerhalb welcher aber bestimmtere Vorstellungen als Repräsentanten des Begriffes auftauchen. Immerhin ist zuzugeben, daß die Begriffe mit der zunehmenden Verallgemeinerung um so mehr an Anschaulichkeit verlieren. Diese allgemeinen Begriffe und begrifflich gedachten Gesetze dienen aber dann der möglichst vollständigen Klassifikation und Kausalerklärung der einzelnen Erscheinung. Als Merkmals- und Gesetzeskomplexe elementarer Art auf der Grundlage der Raum- und Zeitanschauung finden sie sich schon in der gemeinen Erkenntnis der Wirklichkeit. Die Wissenschaft führt nur diese Arbeit weiter unter der berichtigenden und ergänzenden Kontrolle der wissenschaftlichen Methode. Dabei gilt als Grundlage für die Klassifikation derjenige Teil des Merkmalskomplexes, an welchen der Substanzbegriff sich am besten anknüpfen läßt, und als Grundlage für die Kausalerklärung dasjenige Gesetz, dessen Anwendung von der am meisten charakteristischen Eigenschaft des Dings abhängig ist. Wir subsumieren nicht, wenn wir klassifizieren sollen, den Europäer in erster Linie unter den Begriff der weißen Gegenstände, und wir beginnen nicht die Erklärung des fallenden Steins mit der Erläuterung des Luftwiderstandes. In der Konkurrenz der Sinnesqualitäten ist es in der Regel der Gesichtssinn, welcher in beiden Beziehungen die Vorherrschaft behauptet.

2. Die Ausdehnung der Erklärung auf die Geschichte.

Da wir das bisher beschriebene Verfahren auf die einzelne gegebene Wirklichkeit als solche bezogen, so werden wir sein Geltungsgebiet auch auf die Geschichte auszudehnen haben. Wenn von der geschichtlichen Wirklichkeit gesagt wird, daß sie ein Individuelles, Einmaliges, Besonderes sei, so trifft dies ja auch für die Wirklichkeit zu, welche den Gegenstand der Naturwissenschaft bildet[1]). Auch jenes Stück Marmor ist genau so nur einmal auf der Welt, und dieser Fall eines Steines erfolgt genau so nur deshalb, weil in einem bestimmten Augenblick die Bewegungsgesetze des Universums in dieser bestimmten, unwiederholbaren Weise zusammenwirken. Oder bringen wir gar eine auffallende Temperaturänderung mit der Entstehung neuer Sonnenflecken in kausalen Zusammenhang, so ist hier die Einmaligkeit gerade dieses Zusammentreffens von Bedingungen ja völlig einleuchtend.

Daß dieser Charakter des Individuellen und Einmaligen in der geschichtlichen Wirklichkeit viel stärker hervortritt, hängt teils daran, daß die Träger dieser Wirklichkeit als „Individuen" im prägnanten Sinne gelten, teils daran, daß hier der jede Einzelgestaltung an einen bestimmten Zeitpunkt bindende Begriff der Entwicklung in der Anwendung des Kausalgesetzes noch mehr herrschend wird, als schon in der naturwissenschaftlichen Erklärung des Organischen, teils endlich daran, daß die nur ein Merkmal oder ein Gesetz heraushebende Erklärung um so wertloser für die Erkenntnis wird, je reicher und je komplizierter diese Wirklichkeit selbst ist. In der wissenschaftlichen Bearbeitung der Wirklichkeit können wir aber auch hier keinen anderen Weg als den beschriebenen gehen. Das einzelne geschichtliche Er-

1) In diesem Sinne spricht sich auch Rickert aus. „Jedes Blatt am Baum, jedes Stück Schwefel, das der Chemiker in seine Retorte tut, ist ein Individuum und geht als solches ebenso wenig in einen Begriff ein, wie irgend eine große Persönlichkeit der Geschichte." a. a. O. S. 258.

eignis durch die Beziehung auf irgend ein allgemeines Gesetz erklären zu wollen, wäre freilich ein verfehltes Unternehmen. Dann allerdings würde der Begriff einer einmaligen und individuellen Kausalreihe es ausschließen, daß ihre Darstellung durch Begriffe von Naturgesetzen erfolgen könnte. Es gibt in der Tat keine allgemeinen Kausalgesetze, in deren Inhalt sich einmalige individuelle Ereignisse wie die Zerstörung von Lissabon durch das große Erdbeben am 1. Nov. 1755 oder die Ablehnung der deutschen Kaiserkrone durch Friedrich Wilhelm IV. befinden[1]). Aber dasselbe gilt schon für jeden wirklichen Fall eines Steines, und jeder Versuch einer wissenschaftlichen Verarbeitung jener Ereignisse verrät als das eigentliche Ziel der Forschung die Ermittlung einer durch eine Anzahl von Merkmalen zu kennzeichnenden Beschaffenheit der Erde, welche unter dem Zusammenwirken bestimmter Gesetze zu dem betreffenden Zeitpunkt jenes Erdbeben herbeiführten[2]) oder die Erklärung jenes geschichtlichen Ereignisses aus einer geschichtlichen Situation, welche für eine bestimmte Persönlichkeit mit bestimmten Eigenschaften nach psychologischen Gesetzen zu dem bestimmten Zeitpunkt die Motive für jene Handlungsweise lieferten. Selbst in der Art, wie er geschichtliche Persönlichkeiten in den historischen Zusammenhang einfügt, kann also der Historiker nicht anders verfahren, als in der be-

1) Rickert a. a. O. S. 414.

2) Eine hübsche Illustration hiezu liefert der Erklärungsversuch Kants, der sich besonders eingehend mit der Frage beschäftigte, vgl. seine Abhandlungen darüber: „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755. Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat“ 1756, und die „Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen“, 1755, S. W. VI, 227 ff. 271 ff., vgl. z. B. den Satz der ersteren Abhandlung: „die gärenden und erhitzenden Materien müssen ein brennbares Öl, Schwefel, Erdpech oder dergleichen etwas antreffen, um in Entzündung zu geraten. So lange breitete sich die Erhitzung hin und wieder in den unterirdischen Gängen aus, und in dem Augenblicke, da die aufgelösten brennbaren Materien in der Mischung mit den andern bis auf den Punkt, in

schriebenen Weise. Es ist in der Tat so, wie Rickert[1]) sagt: „Setzen wir ein Individuum, wie Goethe, in einen Begriff um, so müssen wir das sofort merken, denn dann behalten wir nur noch einen Dichter, einen Minister, einen Menschen, und nicht mehr Goethe“. Reden wir überhaupt von Goethe, so kommen wir wirklich über ein Verfahren dieser Art nicht hinaus. Wir haben nur noch hinzuzufügen, daß bei dem Versuch einer solchen Beschreibung oder Erklärung des Individuums niemals ein Begriff ausreichen, vielmehr eine um so größere Zahl von Begriffen erforderlich sein wird, je reicher der Lebensinhalt dieses Individuums ist, daß wir ferner dabei stets genötigt sein werden, soweit die Erklärung überhaupt Vollständigkeit anstrebt, das Kausalgesetz in der Form der Entwicklung aus Anlagen im Zusammenwirken mit einem bestimmten Komplex von Reizen aus der Umgebung einzuführen, und endlich, daß diese Umsetzung in Begriffe und Gesetze unvermeidlich ist, sobald wir versuchen, über irgend ein Objekt wissenschaftliche Aussagen zu machen. Wenn z. B. Treitschke im Eingang des fünften Bandes seiner Deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert die Eigenart der politischen Persönlichkeiten schildert, durch welche der Gang der Ereignisse mit bestimmt ist, im Mittelpunkt Friedrich Wilhelm IV. selbst, indem er dessen durch eine große Zahl von Merkmalen beschriebene Eigenart aus Anlage, Entwicklung und Umgebungseinflüssen erklärt und im weiteren Verlaufe den Gang der Ereignisse aus dem gesetzmäßigen Zusammenwirken der Persönlichkeiten und Umstände ableitet, so ist sein Verfahren grundsätzlich kein anderes. So groß auch der Unterschied ist zwischen dieser Darstellung und der Schilderung eines chemischen Experimentes, die Herrschaft derselben Erkenntnisprinzipien, die Einordnung in Raum und Zeit, die zugrunde liegende Verwendung der Kategorien der Substanz und der Kausalität läßt sich doch überall verfolgen. Sie sind nur

---

Feuer zu geraten, erhitzt waren, wurden die Gewölbe der Erde erschüttert, und der Schluß der Verhängnisse war vollführt.“

1) Rickert a. a. O. S. 259.

modifiziert durch die komplexe Natur der Objekte. Die Bearbeitung der aus dieser Modifikation sich ergebenden Methodenfragen ist ein Verdienst der Untersuchungen, welche das Problem „Geschichte und Naturwissenschaft“ sich zum Gegenstande gemacht haben. Der zugrunde liegende Unterschied dürfte sich aber, erkenntnistheoretisch betrachtet, nur als ein gradueller, und nicht als ein spezifischer erweisen.

3. Das Prinzip der Auswahl in seinem Verhältnis zur Methode.

An dieser in der Geschichte mit der zeitlichen Ordnung der Ereignisse sich verbindenden umfassenden Klassifikation und Kausalerklärung, die allerdings durch die hier zur Anwendung kommende Modifikation des Substanzbegriffes und des Kausalgesetzes ihr besonderes Gepräge erhalten, ändert auch der Umstand nichts, daß dabei innerhalb der Gesamtheit des Geschehens eine Auswahl getroffen wird. Diese Auswahl des zu erforschenden Gebietes oder der wissenschaftlich zu verarbeitenden Objekte ist allerdings, wie in der Wissenschaft überhaupt, so auch hier vielfach durch Wertungen bestimmt. Ein Chemiker studiert einen einzelnen chemischen Prozeß zum Zweck der industriellen Verwertbarkeit, aber er wendet dabei dieselben Methoden an, deren sonst die theoretische Chemie sich bedient. Das Prinzip der Auswahl bestimmt nicht das Verfahren. Erfolgt die Abgrenzung des Arbeitsgebietes nach außerwissenschaftlichen Gesichtspunkten, so muß deshalb noch nicht die Arbeitsmethode dadurch bedingt sein. Haben wir einmal, vielleicht weil der Staat für uns einen Kulturwert erster Ordnung bedeutet, die politische Geschichte Deutschlands zu unserem Forschungsgebiet gewählt, so haben wir damit allerdings dieses Gebiet aus der Gesamtmasse des Geschehens auf Grund einer Wertung herausgehoben, aber innerhalb desselben leitet uns nun in der Auswahl der Tatsachen der Grad der Brauchbarkeit derselben für die Erklärung des kausalen Zusammen-

hangs der politischen Ereignisse. Dafür ist wesentlich z. B. die Tatsache, daß Friedrich Wilhelm IV. die deutsche Kaiserkrone ablehnte, aber nicht wesentlich die andere, welcher Schneider seine Röcke gemacht hat[1]).

Ebenso hat sich der Historiker um die einmaligen und individuellen „Renaissance" oder „romantische Schule" genannten Vorgänge einfach deshalb zu kümmern[2]), weil sie zur Erklärung des von ihm nach irgend welchem Prinzip abgegrenzten Geschehens unentbehrlich sind, weil das Verständnis dieser Erscheinungen ganze Partien der von ihm zu erforschenden Tatsachengruppe erleuchtet. Mit „wesentlich" bezeichnen wir also auch hier einen Grad der Brauchbarkeit für die Erklärung des geschichtlichen Werdens.

4. Die lebendige Wirklichkeit und die wissenschaftliche Erkenntnis.

Aber kann es denn wirklich das Ziel der Geschichtswissenschaft sein, auf der Grundlage der zeitlichen Ordnung der Begebenheiten geschichtliche Persönlichkeiten in Merkmalskomplexe, geschichtliche Ereignisse in Gesetzeskomplexe umzusetzen? Geht nicht eben mit diesem Umsetzungsprozeß, und zwar um so mehr, je vollkommener er vollzogen ist, aller Zusammenhang mit der lebendigen Wirklichkeit verloren?

Damit kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung über die im Wesen der Erkenntnistätigkeit selbst liegenden Grenzen des Erkennens zurück. Jede wissenschaftliche Erkenntnis ist eine vollständige erst, wenn sie Darstellung für andere wissenschaftlich Erkennende ge-

---

1) Rickert a. a. O. S. 325. Auch die letztere Tatsache könnte übrigens unter Umständen in irgend einem Fall historische Bedeutung gewinnen, z. B. dadurch, daß der Schneider das Werkzeug einer erfolgreichen politischen Intrigue würde, weil eben damit die betreffende Tatsache für die Erklärung der Ereignisse unentbehrlich würde.

2) Rickert a. a. O. S. 367.

funden hat. Die Formen, in welche sie sich dabei kleidet, und die sprachlichen Symbole, deren sie sich dabei bedient, sind aber eben nur Formen und Symbole, die mit einem selbst erlebten Inhalt gefüllt, auf eine angeschaute Wirklichkeit gedeutet werden müssen. Ihre Armut tritt gegenüber dem unendlichen Reichtum des geschichtlichen Lebens besonders hervor. Aber wir werden darin keine Instanz gegen ihre Brauchbarkeit sehen, wenn wir nicht vergessen, daß sie nur Bezeichnungen und Umformungen sind für die Zwecke des wissenschaftlichen Erkennens. Sie hindern uns nicht, in die Wirklichkeit selbst, die so verarbeitet wird, unsere Wertungen hineinzulegen und die wissenschaftliche Arbeit selbst durch die Beziehung auf Kulturwerte zu bereichern. Aber das wissenschaftliche Verfahren selbst hat, wenn es Allgemeingiltigkeit haben soll, selbständig daneben herzugehen und verläuft, wie sich an dem praktischen Prüfsteine der wissenschaftlichen Methode, an der Kontroverse stets zeigen läßt, in den Bahnen, die man, wie es oben geschehen ist, als Mathematisierung, Klassifikation und Kausalerklärung kurz zusammenfassen kann.

Darin aber liegen zugleich die Grenzen der Erkenntnistätigkeit als solcher. Die Wirklichkeit bleibt ihr gegenüber ein „Gegebenes“. Sie sucht zwar das einzelne Wirkliche räumlich und zeitlich zu ordnen, nach dem Schema Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung verständlich zu machen, aber die einfachsten „Qualitäten“, aus denen sie das Seiende zusammengesetzt sein läßt, und die Bewegungsrichtungen und Entwicklungstendenzen, welche sie im einzelnen Geschehen zusammentreffen läßt, erscheinen ihrer Arbeit gegenüber als ein letztes Gegebenes, das nur als unmittelbares Erlebnis der Individuen in den Erkenntnisprozeß eingeht. Für irgend einen Durchschnitt der Geschichte des Universums mag die Naturwissenschaft dieses letzte Gegebene in einem Begriff der Materie und in einer Gesamtsumme der Energie, die Geschichtswissenschaft in einer Anzahl menschlicher Persönlichkeiten und der das Handeln dieser Persönlichkeiten motivierenden Kräfte zu

fassen suchen. Die Arbeiten der wissenschaftlichen Forschung auf beiden Gebieten sind aber nur ebensoviele Beweise dafür, daß die lebendige Wirklichkeit unendlich reicher ist, als alles, was in wissenschaftlichen Formeln sich ausdrücken läßt.

Es ist aber doch noch die Frage, ob diese Grenzen der Erkenntnistätigkeit als solcher zugleich Grenzen des Erkenntnisgebietes bedeuten. Vermag das Erkennen auch nicht sein Objekt restlos aufzulösen, so kann es doch vielleicht zu giltigen Aussagen über dieses letzte Gegebene gelangen.

Damit stehen wir unmittelbar vor dem letzten Gegenstand unserer Untersuchung.

B. Die Grenzen des Erkenntnisgebietes.

I. Die Überschreitung der Erfahrungsgrenzen bei Kant und Fries.

„Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflicht, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann“[1]). So beschreibt Kant anschaulich die Arbeit des Kritikers der Vernunft und die Schwierigkeiten, die er zu überwinden hat. Aber auch seiner kritischen Vorsicht ist es nicht gelungen, alle Klippen zu vermeiden.

1) Kr. d. r. V. 221.

Als angreifbarster Punkt erwies sich das Verhältnis des Dings an sich zur Erscheinung. Wir haben den Haupteinwand kennen gelernt, welchen von hier aus Fries gegen die Kantische Philosophie erhebt, wenn er tadelt, daß nach Kant ein Ding außer uns als das zur Empfindung Affizierende, als die Ursache unserer Empfindung anzusehen sei[1]). Schon frühe haben Gegner Kants dieser schwachen Stelle im Kantischen System sich bemächtigt, am scharfsinnigsten Aenesidemus-Schulze, dessen Ausführungen gegen Reinholds Versuche, die Schwierigkeit zu überwinden, immer noch das Für und Wider am schärfsten beleuchten. Eine Hauptpartie derselben möge daher hier anstatt aller weiteren Erläuterung eine Stelle finden. „Indem nämlich die Elementarphilosophie behauptet, teils daß das Ding an sich seinen objektiven Beschaffenheiten nach uns völlig unbekannt sei, und daß die Anwendung der reinen Begriffe der Wirklichkeit und Kausalität auf etwas außer unserer Erfahrung gar keine Erkenntnis liefern könne oder vermöge der Bestimmung des reinen Verstandes ganz unstatthaft sei; teils daß das Ding an sich keine von den Vorstellungen in uns verschiedene und vom Vorstellungsvermögen unabhängige Sache sei, so da sein würde, wenn wir gar nicht da wären, oder wenn wir mit andern Bestimmungen unseres Vorstellungsvermögens existierten, als jetzt an demselben wirklich sind, und daß es bloß ein Produkt unserer Vernunft ausmache, hebt sie auch allen wirklichen Zusammenhang unserer Vorstellungen mit realen Dingen an sich gänzlich auf". „Wenn der Begriff Ursache einen reinen Verstandesbegriff ausmachte, der nur in Beziehung auf sinnliche Wahrnehmungen Sinn und Bedeutung hat, so kann er durch Anwendung auf solche Wahrnehmungen nie etwas zu bedeuten und anzuzeigen anfangen, so außer unsern Wahrnehmungen und objektiv wirklich wäre. Wenn also auch das Noumenon Ding an sich auf den Stoff der Anschauung eines Gegenstandes im Raume bezogen wird,

1) Siehe oben Teil I, S. 30.

so erhält dadurch dieser Stoff nicht eine reelle Abhängigkeit von einem wirklichen und außer uns vorhandenen Dinge an sich. Es bleibt auch nach dieser Anwendung noch ungewiß, ob er sich wirklich auf etwas außer uns beziehe, und durch die Verbindung eines Noumenons mit demselben wird er nur mit mehreren Prädikaten, als vorher gedacht, nämlich mit dem Prädikat einer denkbaren Beziehung auf ein absolutes Subjekt, das selbst wieder außer unsern Gedanken nichts ist" [1]).

Für Fries wird diese Einsicht in die Unmöglichkeit, mit Hilfe einer Kausalbeziehung des affizierenden Gegenstandes auf die Empfindung über den Kreis des erkennenden Ich hinauszukommen, einer der Hauptanlässe der subjektiven Wendung seiner Philosophie. Unsere Empfindung enthält unmittelbar die Anschauung gegenwärtiger Gegenstände in sich. Indem wir die Empfindung beobachten, finden wir allerdings eine Vorstellung von Dingen außer uns vor. Aber wir lernen dadurch immer nur, wie wir die Gegenstände erkennen, erklären Vorstellung aus Vorstellung, Erkenntnis aus Erkenntnis, bleiben also stets auf subjektivem Boden. Über ihn hinaus gelangen wir nicht mit Hilfe der Erkenntnis, sondern nur auf Grund eines spekulativen Glaubens. Ist es das Prinzip des Wissens, daß die Sinnenwelt unter Naturgesetzen nur Erscheinung ist, so ist es das Prinzip des Glaubens, daß der Erscheinung ein Sein der Dinge an sich zugrunde liegt, und das Prinzip der „Ahndung", daß die Sinnenwelt die Erscheinung der Welt der Dinge an sich ist. Dieses Glaubens an eine Realität schlechthin, an eine ewige Wahrheit werden wir uns in den Ideen bewußt. Diese aber werden, wie unsere frühere Darstellung gezeigt hat [2]), nach dem Grundsatz der Vollendung durch Verneinung der Schranken

1) Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik 1792, S. 303. 305.

2) Siehe oben Teil I, S. 240 ff.

des anschaulichen Schematismus gewonnen. Es setzen sich zunächst von den Kategorien der Qualität Verneintheit und Beschränktheit zum Begriff des Unbeschränkten, des Absoluten zusammen und ergeben so durch doppelte Verneinung die Idee der vollendeten Realität, und ähnlich entstehen die anderen Ideen.

In der Beurteilung der Friesischen Ideenlehre haben wir das Verfahren der Ableitung der einzelnen Ideen aus den Kategorien und die erkenntnistheoretische Bedeutung dieses Verfahrens auseinanderzuhalten.

Die Ableitung der einzelnen Ideen beruht auf dem im ganzen von Kant übernommenen Kategoriensystem und sucht auf mehr oder weniger künstliche Weise das System der Ideen damit in unmittelbare Verbindung zu bringen. Die Ideen sollen aus den Kategorien durch Verneinung der Schranken des anschaulichen Schematismus entstehen. Es ist aber klar, daß dabei der anschauliche Schematismus selbst zugrunde liegt, also über das Gebiet der Anschauung hinaus Anwendung findet. Wenn die Verneinung aus den Kategorien der Größe den Begriff des Einfachen bilden soll als der Einheit, welche keine Vielheit in sich hat, so tritt hier die von der Anschauung nicht ablösbare Größenkategorie der Einheit jenseits dieser Anschauung auf, um als Subjekt, an welchem die Vielheit als Prädikat verneint wird, die Ideen zu schaffen. Dabei ist der begriffliche Zusammenhang der Kategorien mit den Ideen teilweise so lose und die Überleitung so künstlich, daß es nicht zu verwundern ist, wenn wir bei Fries verschiedene Formen der Tafel der Ideen finden[1]).

Wichtiger ist für uns die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Ideenlehre. Während bei Kant den Ideen im Gebiete der spekulativen Vernunft objektive Realität abgesprochen und eine solche nur auf dem Boden der praktischen Vernunft zugestanden wird, erhalten sie bei Fries schon als spekulative Ideen Giltigkeit[2]). Der Glaube,

1) Siehe oben Teil I, S. 241.

2) Damit hängt auch die früher geschilderte ablehnende Stel-

welcher bei Kant nur als praktischer die Ideen im Sinne von Postulaten rechtfertigt, kommt ihnen bei Fries schon als spekulativer Glaube zugute. Die Anwendung der Ideen auf die Erkenntnis erfordert dann allerdings nach Fries den „sittlichen Schematismus“, welcher hier an die Stelle des die Anwendung der Kategorien vermittelnden anschaulichen Schematismus tritt.

Es ist dies einer derjenigen Punkte, an welchen die Differenz zwischen Fries und Kant am schärfsten hervortritt. Er hängt aufs engste mit der Friesischen Problemstellung zusammen. Die Frage: wie werden wir uns unserer Erkenntnis bewußt? führt Fries zu seiner Unterscheidung der Reflexion und der unmittelbaren Erkenntnis. Der letzteren kommt Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit an sich selbst zu, und es handelt sich nur darum dieser unmittelbaren Erkenntnis sich bewußt zu werden, um allgemeingiltige und notwendige Erkenntnis zu gewinnen. Alles Suchen nach Wahrheit setzt also dieses „Selbstvertrauen der Vernunft“ bereits voraus, und von ihm lassen wir uns auch leiten, wenn wir das wahre Wesen der Dinge erkennen wollen.

Unsere Untersuchung der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie hat, übereinstimmend mit diesem Friesischen Grundsatz des „Selbstvertrauens der Vernunft“ ergeben, daß allerdings die objektive Giltigkeit (im Sinne der Allgemein- wie der Seinsgiltigkeit) des Denknotwendigen die unerläßliche Voraussetzung bildet, mit welcher wir an jede Untersuchung herantreten, daß es daher für unser Suchen nach Wahrheit keinen anderen Weg gibt, als den, das Denknotwendige, das in einem Gefühl der unmittelbaren Evidenz sich uns ankündigt, auch für wahr zu halten Wir lassen uns durch dieses Kriterium leiten, wenn wir Irrtümer unserer Sinne berichtigen oder Träume von der Wirklichkeit unterscheiden. Wir bringen mit Hilfe desselben die Welt des Seins und Geschehens in einen be-

lung zusammen, welche Fries gegenüber der Dialektik der reinen Vernunft einnimmt.

grifflichen und gesetzmäßigen Zusammenhang, dem wir das Einzelne einordnen.

Nachdem wir aber einmal diese Wahrheit des Denknotwendigen anerkannten, haben wir, grundsätzlich betrachtet, kein Recht mehr, dem mit Hilfe dieses Kriteriums durchforschten Gebiete des Erkennens deshalb eine Grenze zu setzen, weil über einen gewissen Punkt hinaus die Objekte desselben nur noch *gedachte* (nicht mehr angeschaute) seien. Das Denken, welches innerhalb des Erfahrungsgebietes den Irrtum der Sinne berichtigt, der Sinneswahrnehmung erst objektive Giltigkeit verschafft, das Mannigfaltige der Anschauung erst zur Einheit zusammenfaßt, erweist damit eine Souveränität, welche nur in *einem* Falle eine Einschränkung seines Herrschaftsgebietes gestattet, nämlich, wenn es aus seinem eigenen Wesen heraus sich selbst Grenzen setzt.

Kant hat diese Grenzen als die *Grenzen der Erfahrung* zu bestimmen gesucht. Für Begriffe muß, wenn sie nicht ohne Sinn und völlig leer an Inhalt sein sollen, neben ihrer logischen Form auch die Möglichkeit ihrer Beziehung auf Gegenstände gegeben sein. Der Gegenstand kann aber einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze des Verstandes auf empirische Anschauungen und haben darüber hinaus keine objektive Giltigkeit[1]). Und dieses Ergebnis der Analytik wird bestätigt durch die Dialektik, durch die Fehlschlüsse und Widersprüche, in welche die Vernunft sich verwickelt, wenn sie, einem unvermeidlichen Drange folgend, das Feld der Erfahrung überfliegt, um ihren Vernunftbegriffen des Unbedingten, ihren transzendentalen Ideen Anwendung auf wirkliche Gegenstände zu geben. Die unvergängliche Bedeutung dieser Beweisführung der transzendentalen Dialektik liegt in der einschneidenden Kritik des Dogmatismus, welchen Kant vorfand, und jedes Dogmatismus, der mit ihm auf

1) Am deutlichsten Kr. d. r. V. 223 ff.

gleicher Linie steht. Die spätere Erkenntnistheorie hat gegen eine Reihe von Punkten berechtigte Einwände erhoben. Das Resultat der Paralogismen führt bei seiner Anwendung auf die Erkenntnis des inneren Lebens auf unlösbare Schwierigkeiten. Wissen wir auch von unserer Seele nur etwas, sofern sie Erscheinung ist, und nicht wie sie an sich selbst ist, so ist es schwer zu sagen, wem nun eigentlich diese Erscheinung erscheint, da diese Erscheinung eben unsere Vorstellung ist[1]); ja alle Aussagen über Gegenstände unserer inneren Wahrnehmung mit Einschluß der Erkenntnisprinzipien und des kategorischen Imperativs beziehen sich dann nicht auf das An-sich der Seele, sondern auf die bloße Erscheinung eines uns unbekannten Etwas. Von den in den Antinomien liegenden Widersprüchen werden die beiden ersten zwischen der Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt und der Existenz und Nicht-Existenz einfacher Teile durch den transzendentalen Idealismus nur abgeschwächt und nicht aufgehoben. Je mehr man betont, daß der empirische Realismus die notwendige Kehrseite des transzendentalen Idealismus bildet, desto gewisser kehren in dieser empirisch-realen Erscheinungswelt dieselben Antinomien wieder. Der Widerspruch der beiden logisch bewiesenen kontradiktorisch entgegengesetzten Sätze bleibt bestehen, auch wenn wir die Welt nicht als „Ding an sich selbst“ ansehen[2]). Die beiden letzten, als „dynamische“ von den beiden ersten, den „mathematischen“, unterschiedenen Antinomien, die sich auf die Freiheit und die Existenz eines schlechthin notwendigen Wesens beziehen, finden ihre, übrigens bereits durch die Bedürfnisse der praktischen Vernunft bedingte[3]) Lösung dadurch, daß die Thesis auf die Welt der Dinge an sich, die Antithesis

---

1) Vgl. zu diesem Punkt besonders F. Erhardt, Metaphysik I, 1894, S. 427 ff. 589 ff.

2) H. Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Diktate aus den Vorlesungen S. 29. Unter den Neueren hat diesen Punkt besonders einleuchtend L. Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie I, S. 39 ausgeführt.

3) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II, 104.

auf die Welt der Erscheinungen bezogen wird. Aber eben damit fällt der kontradiktorische Gegensatz, der dieselbe Beziehung der entgegengesetzten Behauptungen auf dasselbe Subjekt voraussetzt, und die ursprüngliche erkenntnistheoretische Bedeutung der beiden dialektischen Schlüsse dahin. Außerdem ist dann vom Standpunkte der Erscheinungswelt aus nicht mehr zu begreifen, wie für die Erscheinungen die Antithesis gelten und die Thesis verworfen werden kann, wenn doch beide auf logisch unanfechtbare Weise bewiesen sind[1]). Auch die dritte Gruppe der dialektischen Schlüsse, welche die berühmte Kritik der Gottesbeweise enthält, liegt zum Teil jenseits des eigentlichen Gedankenganges der transzendentalen Dialektik, sofern ein Teil der Beweisführung sich darauf gründet, daß es der Vernunft an ausreichenden Erfahrungstatsachen fehlt, um das Dasein Gottes daraus abzuleiten. Der Kern der Beweisführung aber richtet sich gegen den ontologischen Gottesbeweis und geht von dem grundlegenden Satze aus, daß Sein kein reales Prädikat ist, kein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte, also auch kein Merkmal, das aus dem Begriffe eines höchsten Wesens herausgeholt werden könnte. Realität ist ja eine Kategorie, für welche über die Erfahrung hinaus keine Beziehung auf einen Gegenstand möglich ist.

Hier mündet also Kants Beweisführung wieder in den Grundgedanken ein, daß der Verstand mit seinen Begriffen und Grundsätzen die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne.

Hier ist offenbar der springende Punkt in der Frage nach der Erkenntnis des Transzendenten. Wir suchen der Beantwortung dieser Frage einen Schritt näher zu kommen, indem wir zunächst den Sinn genau feststellen, in welchem selbst Kant den transzendentalen Ideen einen Wert für die theoretische Erkenntnis zugesteht.

---

1) Windelband a. a. O. S. 105.

II. Die regulativen Prinzipien und die transzendenten Hypothesen.

So trüglich und grundlos nach Kant die Schlüsse sind, welche uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, so unvermeidlich sind sie. Da die menschliche Vernunft einen natürlichen Hang hat, jene Erfahrungsgrenze zu überschreiten, so sind ihr transzendentale Ideen ebenso natürlich, wie dem Verstande die Kategorien, nur mit dem Unterschiede, daß die letzteren zur Wahrheit, d. i. zur Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekt führen, während die ersteren einen bloßen, aber unvermeidlichen Schein bewirken, den Kant als den „transzendentalen Schein" bezeichnet.

Nun muß aber „alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist", „zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können" [1]). Auch die transzendentalen Ideen werden daher allem Vermuten nach, wenn auch nicht eine die Erfahrung überfliegende, transzendente, so doch eine „einheimische" immanente Verwendung finden können. Dies geschieht nach Kant dadurch, daß die transzendentalen Ideen, die niemals von konstitutivem Gebrauche sein können, so, daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, doch als „regulative Prinzipien" der mannigfaltigen Verstandeserkenntnis systematische oder Vernunfteinheit geben. Wir verknüpfen also erstens in der Psychologie alle Erscheinungen der Seele an dem Leitfaden der inneren Erfahrung so, „als ob" dieselbe eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität beharrlich existiert, während ihre Zustände wechseln; wir verfolgen zweitens in der Kosmologie die Bedingungen der inneren sowohl als der äußeren Naturerscheinungen in einer solchen nirgends zu vollendenden Untersuchung so, „als ob" die Welt an sich unendlich und ohne

1) Kr. d. r. V. 502.

ein erstes oder oberstes Glied sei, und wir müssen endlich drittens in Ansehung der Theologie alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, „als ob" diese „eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache. Doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären"[1]).

Entscheidend für die Konsequenzen dieses regulativen Gebrauches der Ideen ist die Stellung derselben zum Begriff des „Gegenstandes". Kant wird nicht müde, zu betonen, daß durch die transzendentalen Ideen als regulative Prinzipien nie Begriffe gewisser Gegenstände gegeben werden. Die Vernunft schaffe hier keine Begriffe von Objekten, sondern ordne sie nur und gebe ihnen systematische Einheit. „Man kann eigentlich nicht sagen: daß diese Idee ein Begriff vom Objekte sei, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, sofern dieselbe dem Verstande zur Regel dient"[2]). Aber es sind doch, wie auch jenes „eigentlich" andeutet, Vorstellungen von Gegenständen, von der Seele als einfacher Substanz, von der unendlichen Welt, von einer schöpferischen Vernunft, welche in den Ideen der systematischen Einheit der Verstandeserkenntnis dienen? In der Tat spricht dies Kant ganz unmißverständlich aus. Wir setzen „ein der Idee korrespondierendes Ding, ein Etwas oder wirkliches Wesen". Die Vernunft kann die systematische Einheit „nicht anders denken, als daß sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt"[3]). Aber „es ist ein großer Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenstand schlechthin oder nur als ein

1) Kr. d. r. V. 522 f. 529 ff. 2) a. a. O. 504.
3) a. a. O. 524. 528.

Gegenstand in der Idee gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermittelst der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen". Die der Idee korrespondierenden Gegenstände sollen daher nur als „Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als solche an sich selbst zum Grunde gelegt werden"[1]).

Es ist also nach Kant kein Zweifel, daß der menschlichen Vernunft die Vorstellung transzendenter Gegenstände möglich ist, ja daß das menschliche Denken mit Notwendigkeit dazu führt. Nur soll der Gebrauch derselben für die Erkenntnis ein immanenter bleiben.

Aber Kant geht noch einen Schritt weiter in einer Bemerkung, an deren Wortlaut sich am besten die weiteren Folgerungen anknüpfen lassen, welche wir aus seiner Lehre von den regulativen Prinzipien zu ziehen haben werden. „Nun ist auch nicht das mindeste, was uns hindert, diese Ideen auch als objektiv und hypostatisch anzunehmen, außer allein die kosmologische, wo die Vernunft auf eine Antinomie stößt, wenn sie solche zustande bringen will (die psychologische und theologische enthalten dergleichen gar nicht). Denn, ein Widerspruch ist in ihnen nicht, wie sollte uns daher jemand ihre objektive Realität streiten können, da er von ihrer Möglichkeit ebensowenig weiß, um sie zu verneinen, als wir, um sie zu bejahen. Gleichwohl ist's, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, daß kein positives Hindernis dawider ist, und es kann uns nicht erlaubt sein, Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen, auf den bloßen Kredit der ihr Geschäft gern vollendenden spekulativen Vernunft, als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen"[2]).

Reicht dieser „bloße Kredit der ihr Geschäft gern voll-

1) Kr. d. r. V. 521. 523. 2) Kr. d. r. V. 523.

endenden spekulativen Vernunft“ nicht vielleicht doch hin, in dem scheinbaren Gleichgewicht der Verneinung und Bejahung der objektiven Realität der Ideen das Zünglein der Wage zugunsten der letzteren zur Neige zu bringen? Wir sehen dabei völlig ab von den einzelnen Kantischen Ideen und der Frage ihrer richtigen Ableitung und halten uns ausschließlich an das Problem der Geltung von Vorstellungen über transzendente Gegenstände überhaupt. Ist es nicht tatsächlich so, daß die Vorstellung eines Gegenstandes, sobald sie einmal überhaupt vorhanden ist, um so mehr an Realität gewinnt, je mehr sie dazu dient, die Wirklichkeit zu erklären? Wären Kants Ideen als denknotwendige Prinzipien anzusehen, welche für ein den unabweisbaren Forderungen unseres Denkens entsprechendes Verständnis der Welt der Erfahrung unentbehrlich sind, so läge in dem Maße, in welchem sie dies leisten, nicht bloß die Legitimation ihres regulativen Gebrauchs, sondern auch die Legitimation ihrer objektiven Realität, deren Wahrscheinlichkeitsgrad allerdings von dem Maße jener Leistung abhängig wäre. Wir sehen, die weitere Verfolgung dieses Gedankenganges führt uns unmittelbar zum Begriff der Hypothese hinüber, und wir gelangen zu dem Satz: nach den Grundsätzen des wissenschaftlichen Verfahrens ist es völlig unvermeidlich, daß regulative Prinzipien, eben weil sie Substrate der von der Wissenschaft anzustrebenden größtmöglichen Einheit der Erfahrungserkenntnis liefern, zu Hypothesen werden.

Kant wendet sich allerdings in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft scharf gegen transzendentale Hypothesen, bei denen eine bloße Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde. Eine solche Hypothese „würde gar keine Erklärung sein, indem das, was man aus bekannten empirischen Prinzipien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht. Auch würde das Prinzip einer solchen Hypothese eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft und

nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände dienen"[1]). Es wäre ein „Prinzip der faulen Vernunft", alle Ursachen, deren objektive Realität, wenigstens der Möglichkeit nach, man durch fortgesetzte Erfahrung noch kennen lernen kann, auf einmal zu übergehen, „um sich in einer bloßen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen". Auch ist es ein ungereimter Vorsatz, die Wirklichkeit solcher Ideen bloß wahrscheinlich machen zu wollen. Es wäre ebenso, als wenn man einen Satz der Geometrie bloß wahrscheinlich zu beweisen gedächte. „Die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft kann alles nur a priori und als notwendig oder gar nicht erkennen; daher ist ihr Urteil niemals Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urteile, oder apodiktische Gewißheit. Meinungen und wahrscheinliche Urteile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, oder Folgen nach empirischen Gesetzen von dem, was als wirklich zum Grunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen. Außer diesem Feld ist Meinen so viel, als mit Gedanken spielen, es müßte denn sein, daß man von einem unsicheren Wege des Urteils bloß die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden"[2]).

Es läge nahe, gerade diesen letzteren auch von Kant offen gelassenen Weg zur Wahrheit als den einzigen zu bezeichnen, der für menschliche Forschung gangbar ist, wenn es sich um Transzendentes handelt. Jedenfalls vermögen alle jene Gründe die Tatsache nicht zu beseitigen, daß die Ideen als regulative Prinzipien[3]) mit der Herbeiführung der

---

1) Kr. d. r. V. 588 ff.

2) Kr. d. r. V. 590. Kants transzendentale Dialektik ist daher auch zwar eine „Logik des Scheins, aber keine Lehre der Wahrscheinlichkeit"; denn „diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntnis zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich ist, und mithin von dem analytischen Teile der Logik nicht getrennt werden muss". Kr. d. r. V. 260 ff.

3) Wobei auch hier von ihrem speziellen Inhalt völlig abgesehen wird.

systematischen Einheit der Wirklichkeitserkenntnis gerade das erst ermöglichen, was die Erklärung dieser Wirklichkeit zu einer vollständigen macht, und daß ihre Verwendung nach dieser Seite daher völlig mit derjenigen der Hypothese übereinstimmt. Kant spricht deshalb auch selbst mit Beziehung auf die regulativen Prinzipien von dem „hypothetischen Vernunftgebrauch", welcher auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnis geht. Ja er kommt unserer Auffassung der transzendenten Hypothese sehr nahe, wenn er in der „Kritik der praktischen Vernunft[1]) sagt: „Ein Bedürfnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche führt nur auf Hypothesen, das der reinen praktischen Vernunft aber zu Postulaten; denn im ersteren Falle steige ich vom Abgeleiteten so hoch hinauf in der Reihe der Gründe, wie ich will, und bedarf eines Urgrundes, nicht um jenem Abgeleiteten (z. B. der Kausalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objektive Realität zu geben, sondern nur um meine forschende Vernunft in Ansehung desselben vollständig zu befriedigen. So sehe ich Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur vor mir, und bedarf nicht, um mich von deren Wirklichkeit zu versichern, zur Spekulation zu schreiten, sondern nur um sie zu erklären, eine Gottheit, als deren Ursache, vorauszusetzen; da denn, weil von einer Wirkung der Schluß auf eine bestimmte, vornehmlich so genau und so vollständig bestimmte Ursache, als wir an Gott zu denken haben, immer unsicher und mißlich ist, eine solche Voraussetzung nicht weitergebracht werden kann, als zu dem Grade der, für uns Menschen, allervernünftigsten Meinung". Bezieht sich diese „Meinung" aber auf Objekte, welche zur Erklärung eines Zustandes der Wirklichkeit dienen sollen, so geht sie sofort über die bloße Anwendung von Regeln hinaus und konstatiert zugleich, wenn auch nur als wahrscheinlich, die Existenz von Gegenständen. Kant bezeichnet die systematische Einheit als den „Probierstein der Wahrheit jener Regeln"[2]).

1) Kant, Kr. d. pr. V. S. 170. 2) Kr. d. r. V. 505.

Handelt es sich aber dabei um Begriffe von Objekten, dann wird mit Notwendigkeit der „Probierstein der Wahrheit" zum Maßstab für die Wahrscheinlichkeit der Existenz dieser Objekte. Das „als ob" beginnt dann überzugehen in das „daß". Wenn Kant das Beispiel des Naturforschers anführt, der die nicht aus der Natur geschöpften Begriffe von „reiner Erde", „reinem Wasser", „reiner Luft" verwendet [1]), um den Anteil, den jede dieser Naturursachen an der Erscheinung hat, zu bestimmen, so wurden diese Objekte doch von dem Naturforscher, soweit nicht die Naturwissenschaft in spekulative Philosophie überging, in dem Maße für existierend (wenn auch nur verbunden mit anderen Objekten) gehalten, als sie eine möglichst einheitliche Erklärung der Naturerscheinungen ermöglichten.

Diese in der Natur des wissenschaftlichen Verfahrens liegende Umwandlung des regulativen Prinzips in die Hypothese läßt sich aber auch an einem interessanten Beispiel tatsächlich verfolgen. Nach Kant verhilft die Vernunft dem Verstande vermittelst der regulativen Prinzipien als „transzendentaler Gesetze" zu jener systematischen Einheit, 1) durch ein Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2) durch einen Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und zur Vollendung der systematischen Einheit 3) durch ein Gesetz der Affinität aller Begriffe, „welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet" [2]). Das dritte Prinzip vereinigt die beiden ersten, „indem es bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Übergang von einer Spezies zur andern vorschreibt, welches eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige anzeigt, insofern sie insgesamt aus einem Stamme entsprossen sind". Das nach Kant „von Leibniz in Gang gebrachte und durch Bonnet trefflich aufgestutzte" Gesetz der kontinuierlichen Stufenleiter

1) Kr. d. r. V. 504 f. 2) Kr. d. r. V. 512.

der Geschöpfe ist nichts anderes als eine Befolgung dieses auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundsatzes der Affinität. Aber Kant will dieses Gesetz nur als regulatives Prinzip gelten lassen. Als objektive Behauptung würde es, meint er, mit der tatsächlich beobachteten Einrichtung der Natur nicht übereinstimmen. „Die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit auseinander, und unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, daß auf solche Beobachtungen (vornehmlich bei einer großen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht sein muß, gewisse Ähnlichkeiten und Annäherungen zu finden), als Absichten der Natur gar nichts zu rechnen ist. Dagegen ist die Methode, nach einem solchen Prinzip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maximen, eine solche, ob zwar unbestimmt, wo oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Prinzip der Vernunft, welches aber, als ein solches, viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihr gleich kommen könnte, doch ohne etwas zu bestimmen, sondern ihr nur zur systematischen Einheit den Weg vorzuzeichnen"[1]).

Die Geschichte der Wissenschaft hat diesen Ideen Kants eine äußerst lehrreiche Verwirklichung geschaffen. Die Schranke, welche das regulative Prinzip vom objektiv giltigen Gesetz trennte, die Behauptung unveränderlicher Unterschiede der Spezies in der organischen Natur ist gefallen, und in der modernen Deszendenztheorie[2]) ging jenes regulative Prinzip von der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe in eine Hypothese der umfassendsten Art über, durch welche es möglich

1) Kr. d. r. V. 519 f.

2) An interessanten Ansätzen hiezu fehlt es übrigens auch bei Kant nicht. Sein Begriff der „Naturgeschichte", seine Rassentheorie, seine Gedanken über Züchtung und Anpassung stehen dazu in der nächsten Beziehung, vgl. hiezu meine Schrift: „Kants Rassentheorie und ihre bleibende Bedeutung". Leipzig 1904, S. 20 ff.

wurde, in die gewaltige Formenfülle der organischen Welt „systematische Einheit“ zu bringen, in eine Hypothese, die um so mehr an Wahrscheinlichkeit gewann, je tauglicher sie sich erwies, jene große Tatsachengruppe einheitlich zu erklären.

III. Die Hypothesen im Dienste der systematischen Einheit der Erkenntnis.

In derselben Richtung einer Steigerung der systematischen Einheit der Erfahrungserkenntnis bewegten sich alle Hypothesenbildungen, welche der Wissenschaft einen wesentlichen Fortschritt gebracht haben. Indem sie bisher getrennte Bezirke des Seins und Geschehens in gesetzmäßigen Zusammenhang bringen und aus Einem Gesichtspunkt verstehen lernen, ermöglichen sie eine weitere Annäherung an das Ideal der vollständigen Erklärung der Wirklichkeit, und in demselben Maße, als ihnen dies gelingt, gewinnen sie selbst an Wahrscheinlichkeit. In der Entwicklung der modernen Wissenschaft läßt sich diese zunehmende Vereinheitlichung des Erfahrungsgebietes deutlich verfolgen. Der Gedanke, zuletzt alles auf Eigenschaften oder Vorgänge an einer Substanz, dem Äther zurückzuführen, die Unterordnung alles Geschehens unter ein Gesetz, das der Erhaltung der Energie, von spezielleren Hypothesen die durch Heinrich Hertz angebahnte Ableitung der elektrischen und der Lichterscheinungen aus denselben Gesetzen mögen als Beispiele dafür dienen. Auch in der Geschichte steht die eifrige Bearbeitung methodologischer Probleme im engsten Zusammenhang mit dem Bestreben, für die Auffassung des geschichtlichen Lebens der Menschheit einheitliche Gesichtspunkte zu gewinnen.

Teilweise treten jene Hypothesen allerdings auch unter dem ausdrücklichen Vorbehalt auf, daß damit nicht ein Satz über wirkliches Geschehen, sondern nur eine Hülfsannahme für die wissenschaftliche Arbeit, eine „Arbeitshypothese“ ohne objektiven Hintergrund gemeint sei. So arbeitet etwa der Chemiker mit chemischen „Atomen“ im Sinne von „Rechen-

pfennigen", die nur eine bequeme Formulierung der Forschungsresultate ermöglichen sollen, oder der Psychologe bezeichnet den psychophysischen Parallelismus, den er bei seinen Untersuchungen voraussetzt, als „Arbeitshypothese", über deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit mit dieser ihrer Verwendung bei der Forschung nichts ausgesagt sein soll. Die Berührungspunkte mit dem, was Kant „regulatives Prinzip" genannt hat, liegen auf der Hand. Aber eben damit gilt für sie auch dieselbe Regel, die sich uns oben ergeben hat. Enthalten sie Aussagen über ein wirkliches Sein oder Geschehen, so ist völlig unvermeidlich, daß sie mit ihrer zunehmenden Brauchbarkeit für die Erklärung der Wirklichkeit in die eigentliche Hypothese übergehen. Ihre provisorische Verwendung als „Arbeitshypothese" bedeutet daher eigentlich nur einen sehr geringen Grad von Wahrscheinlichkeit und kann für die prinzipielle Methodenfrage nicht maßgebend sein.

Die entgegengesetzte Anschauung hat eine besonders scharfsinnige Vertretung in dem Werke des französischen Mathematikers Poincaré[1]) gefunden, dessen erkenntnistheoretischer Standpunkt wohl als typisch für eine Anzahl hervorragender Mathematiker und Physiker der Gegenwart gelten kann und daher für die Beurteilung unserer Frage besonders lehrreich ist. Was darnach die Wissenschaft erreichen kann, sind „nicht die Dinge selbst, wie die neueren Dogmatiker meinen, sondern es sind einzig die Beziehungen zwischen den Dingen; außerhalb dieser Beziehungen gibt es keine erkennbare Wirklichkeit" [2]). Unter den Hypothesen aber, welche der Wissenschaft dienen, sind verschiedene Arten zu unterscheiden. Es gibt erstens solche, welche ganz natürlich sind, und denen man sich kaum entziehen kann. Es ist z. B. „schwer, nicht vorauszusetzen, daß der Einfluß sehr entfernter Körper ganz und gar zu vernachlässigen ist,

---

1) Henri Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, Autorisierte deutsche Ausgabe mit erläuternden Anmerkungen von F. und L. Lindemann, Leipzig, Teubner 1904.

2) a. a. O. S. XIII u. S. 162.

daß die kleinen Bewegungen einem linearen Gesetze gehorchen, daß die Wirkung eine stetige Funktion der Ursache ist." Eine zweite Kategorie von Hypothesen kann man als „indifferente" bezeichnen. Der Analytiker setzt z. B. zu Beginn seiner Berechnung meist entweder voraus, daß die Materie kontinuierlich ist, oder daß sie aus Atomen zusammengesetzt sei. „Er könnte das Umgekehrte tun, und seine Resultate würden sich deshalb nicht ändern; er würde nur mehr Mühe haben, sie zu erreichen, das wäre alles. Wenn also das Experiment seine Schlußfolgerungen bestätigt, wird er dann z. B. glauben, die wirkliche Existenz der Atome bewiesen zu haben?" [1]). Außerdem wird eine dritte Kategorie von Hypothesen unterschieden, „die wirklichen Verallgemeinerungen", welche von der Erfahrung bestätigt oder entkräftet werden.

Es ist die zweite Gruppe von Hypothesen, welche für unsere Frage von Interesse ist. Gibt es solche „indifferente Hypothesen" im Sinne Poincarés, dann haben wir — mindestens für den Betrieb der naturwissenschaftlichen Forschung — zuzugeben, daß es Annahmen gibt, welche nach Analogie der Kantischen regulativen Prinzipien nur dem Bedürfnis nach systematischer Einheit unseres Wissens dienen, ohne Aussagen über Existenz von Gegenständen zu enthalten. Aber können jene Hypothesen tatsächlich beliebig lange „Hilfsmittel der Rechnung" bleiben, ohne daß die von uns behauptete Tendenz sich geltend machte, bei stetig zunehmender Bewährung in wirkliche Hypothesen überzugehen? Die Wahl der Hypothese, auch diejenige zwischen der kontinuierlichen Materie und den Atomen muß doch nach dem Gesichtspunkt erfolgen, daß dadurch die zu erforschenden Tatsachen oder Tatsachengruppen eine möglichst befriedigende Erklärung finden. Daß auch bei entgegengesetzten Hypothesen der Physik, der Chemie oder auch der Naturphilosophie dieselben Resultate sich ergeben, ist ja nur dann möglich, wenn wir ausschließlich die dabei in Be-

1) Poincaré a. a. O. S. 154 f.

tracht kommenden mathematischen Formeln in Betracht ziehen. Sollen diese Formeln aber ein Wirkliches uns verständlich machen, also mehr ausdrücken, als was sich auf rein mathematischem Wege entwickeln läßt, so ist jene Gleichheit der Forschungsresultate bei entgegengesetzter hypothetischer Grundlage unmöglich, da das Schlußergebnis dann nur eine exakte Formulierung dessen darstellt, was in jener Grundlage enthalten war. Das „mehr Mühe" in der Erreichung des Resultats muß dann notwendig zu einer qualitativen Verschiedenheit werden.

Poincarés Anschauung ist völlig durch die erkenntnistheoretische Annahme bedingt, daß die wirklichen Objekte uns ewig verborgen bleiben müssen und die wahren Beziehungen zwischen diesen wirklichen Objekten das „einzig Tatsächliche sind, welches wir erreichen können". Dabei ist übersehen, erstens daß es nur in der reinen Mathematik Beziehungen gibt, die nicht zugleich qualitativer Natur wären, zweitens daß in der zu erforschenden Wirklichkeit die Beziehungen von den Objekten, zwischen denen sie stattfinden, überhaupt nicht getrennt werden können, und daß deshalb drittens die Erforschung dieser Beziehungen stets zugleich zur Erkenntnis der Objekte beiträgt, durch deren Beschaffenheit die Beziehungen mitbedingt sind. Die Ätherhypothese z. B. dient uns allerdings dazu, die Tatsache zu erklären, daß das Licht eines entfernten Sternes erst während mehrerer Jahre zu uns gelangt. Es ist nicht mehr auf dem Sterne, und noch nicht auf der Erde, muß aber doch irgendwo sein, muß sozusagen an irgend einem materiellen Träger haften. Oder mehr mathematisch und abstrakt ausgedrückt: wenn wir feststellen, daß unsere photographische Platte sich unter dem Einfluß von Erscheinungen verändert, deren Schauplatz mehrere Jahre vorher die weißglühende Masse eines Sternes war, so veranlaßt uns die Voraussetzung der gewöhnlichen Mechanik, daß der Zustand des studierten Systems nur von seinem Zustand in dem unmittelbar vorhergehenden Zustand abhängt, zur Annahme des Äthers, da sonst der materielle Zustand des Weltalls nicht nur von dem

unmittelbar vorhergehenden Zustande abhängen würde, sondern von viel älteren Zuständen[1]).

Aber ist denn die Abhängigkeit des so oder so beschaffenen Zustandes B von dem so oder so beschaffenen Zustand A dadurch erklärt, daß A B unmittelbar vorhergeht? Müssen wir nicht die Qualität von B zu derjenigen von A in Beziehung setzen und den Äther genau so denken, daß aus seiner Beschaffenheit verständlich wird, wie im menschlichen Sehapparat mit seiner bestimmten Qualität oder auf der photographischen Platte dieser bestimmte Eindruck entsteht? Auch für die allgemeinsten Sätze trifft diese Überlegung zu. Wollten wir dem Prinzip von der Erhaltung der Energie nur die allgemeine Bedeutung zuschreiben, „daß es irgend ein Etwas gibt, das konstant bleibt"[2]), so dürften wir nicht von potentieller Energie reden[3]), die bestimmten Körpern zukommt, so beachten wir nicht, daß die quantitative Feststellung des Verhältnisses von Ursache und Effekt überhaupt nur möglich ist auf Grund einer Maßeinheit, die wir nicht ausschließlich mathematisch konstruieren können, sondern der Wirkungsfähigkeit von Körpern entnehmen.

Auch hier bestätigt sich ein früheres Ergebnis, daß bei allen Versuchen, den Substanzbegriff zugunsten der Kausalität oder gar bloßer Beziehungen auszuschalten, doch schließlich ein unauflösbarer Rest substanzieller Vorstellungen bleibt.

Auch die Hypothesenbildung, sofern sie auf die Erkenntnis der Wirklichkeit sich bezieht, bedarf eines Materials von irgendwelcher Qualität. Aber gerade aus dieser Forderung erwächst unserer Auffassung des Erkenntnisproblems eine Hauptschwierigkeit.

IV. Das Material der Hypothesenbildung und die transzendenten Gegenstände.

Ist aber nun mit dem allem die Möglichkeit bewiesen, das Gebiet der Hypothesen auch auf transzendente

1) Poincaré a. a. O. S. 170 f.

2) Poincaré a. a. O. S. 167. 3) Vgl. Sigwart, Logik II, 28.

Gegenstände auszudehnen und damit die Grenzen zu überschreiten, die Kant dem Erkennen gesetzt hat? Bedarf nicht auch jede Hypothese doch immer wieder des Anschauungsmaterials, das der Erfahrung entstammt, und bleibt sie nicht eben damit stets innerhalb des Erfahrungsgebietes?

Wir könnten auf diese Frage zunächst mit dem Hinweis auf das Ergebnis unserer Untersuchung der regulativen Prinzipien Kants antworten, wonach die der systematischen Einheit dienenden transzendenten Begriffe mit Notwendigkeit in Hypothesen über die Existenz der ihnen entsprechenden Gegenstände übergehen. Es läge auch nahe, daran zu erinnern, daß selbst die mit den exaktesten Mitteln arbeitende moderne Naturwissenschaft nicht umhin kann, letzte Hypothesen einzuführen, die ganz oder teilweise jenseits des Anschaubaren und Erfahrbaren liegen. Das durch kein Mikroskop erreichbare Atom, dessen Struktur als rätselhaft gilt, bildet einen wesentlichen Bestandteil ihrer Theorie, und die empirischen Analogien, durch welche wir uns die Beziehungen zwischen ihnen anschaulich zu machen suchen, wie z. B. den gegenseitigen Stoß- von Billardkugeln, bezeichnet der Naturforscher als „Metaphern"[1]), die über ihr eigentliches Wesen keinen Aufschluß geben, stellt aber selbst über diese Beziehungen Berechnungen an, die jenseits des eigentlichen Anschauungsgebietes Giltigkeit haben sollen. Dem Weltäther, welcher in den neuesten Hypothesen als Erklärungsprinzip für ein sehr großes Gebiet des Naturgeschehens, jetzt besonders als Träger der elektromagnetischen Wellen eine immer größere Rolle spielt, werden Eigenschaften zugeschrieben, die sich in der Erfahrung nirgends finden. Er gilt als absolut durchdringbar für die greifbaren Atome, absolut unbeweglich, unveränderlich, inkompressibel, reibungslos[2]). Wir sehen, die Naturwissenschaft gelangt mit ihrem exakten Verfahren zu Hypothesen über die letzten Elemente der Wirklichkeit, die sich von der

1) Poincaré a. a. O. S. 164 f.

2) G. Mie, Moleküle, Atome, Weltäther 1904, S. 121.

Erfahrungswelt kaum weniger weit entfernen, als etwa die Gedankenbildungen eines realistischen Philosophen wie Herbart, wenn er den Versuch macht, die widerspruchsvolle Wirklichkeit durch Begriffe von transzendenten Dingen, von „einfachen Realen" verständlich zu machen. Ja unter den naturwissenschaftlichen Prädikaten dieser letzten Elemente fehlt nicht einmal das im schärfsten Gegensatze zum Empirisch-Relativen stehende Lieblingswort der eigentlichen spekulativen Philosophie: das „Absolute".

Von hier aus ist es kein allzuweiter Schritt bis zur Begründung einer Metaphysik als Erfahrungswissenschaft, wie sie z. B. Eduard Zeller besonders einleuchtend befürwortet. Die Begriffe des Seins, des Wesens, der Substanz, des Werdens, der Veränderung, der Ursache, der Wirkung, der Kraft, mit denen die Metaphysik sich beschäftigt, erscheinen von diesem Standpunkte nur als allgemeinste Abstraktionen aus der Erfahrung. Mit den metaphysischen Begriffen verhält es sich dann, methodologisch betrachtet, nicht anders, als mit den Begriffen der Erfahrungswissenschaften: „sie alle und auch die höchsten und allgemeinsten von ihnen sind Hypothesen zur Erklärung der Erscheinungen und können nur auf gleichem Wege, wie alle anderen Annahmen dieser Art, gefunden und bewiesen werden" [1]). Es liegt in der Natur der Sache, daß die Hypothesen der Naturwissenschaft, je allgemeiner sie werden, sich um so mehr einer „induktiven Metaphysik" [2]) nähern, welche über das unmittelbar Erfahrbare hinausgehend die Erfahrung einheitlich zu erklären sucht.

Aber auch abgesehen von solchen aus der tatsächlichen Arbeit der Wissenschaft sich ergebenden Überschreitungen der Erfahrungsgrenze werden wir der Hypothese als solcher das Recht zugestehen müssen, über Transzen-

1) E. Zeller, Über Metaphysik als Erfahrungswissenschaft, Archiv für systematische Philosophie 1895, S. 1—13. Von neuesten Arbeiten ist es besonders Heymans' Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung 1904, welche auf diesem Standpunkt steht.

2) O. Külpe, Einleitung in die Philosophie 2. Aufl. 1898, S. 25.

dentes Aussagen zu machen. Verstehen wir unter Hypothese eine der Erklärung der Wirklichkeit dienende vorläufige Annahme, deren Wahrheit an ihrer Brauchbarkeit für diese Erklärung geprüft werden soll, so liegt neben der selbstverständlichen Forderung der Widerspruchslosigkeit in sich selbst eben in dieser Brauchbarkeit auch das einzige Kriterium ihrer Wahrheit. Es ist in der Tat so, wie Lotze in seinen immer noch wertvollen Ausführungen über die Hypothese sagt: „Man muß sich daher an der Denkbarkeit und Nützlichkeit der Hypothese, an ihrer Fähigkeit, alle zusammengehörigen Erscheinungen, ja selbst solche zu erklären, welche noch unbekannt waren, als man sie selbst entwarf, also an der indirekten Beglaubigung durch die Übereinstimmung alles aus ihr Ableitbaren mit der fortschreitenden Erfahrung genügen lassen." Allerdings in der Wahrscheinlichkeit zu solchen Hypothesen zu gelangen, seien nicht alle Wege gleich. Damit man „eben so glücklich sei, eine Hypothese zu finden, der später diese Beglaubigung nicht fehlen wird, kann man nicht einfach alles das annehmen, was sich überhaupt als Tatsache vorstellen läßt, sondern nur das, was außer seiner Denkbarkeit sozusagen der allgemeinen Sitte der Wirklichkeit oder ihrem speziellen Ortsgebrauch innerhalb der zusammengehörigen Gruppe von Erscheinungen gemäß ist, zu welcher der untersuchte Gegenstand gehört"[1]).

Aber, grundsätzlich betrachtet, ist es gleichgiltig, woher die Annahme stammt und wie sie gewonnen wurde, wenn sie sich nur nachträglich durch Erklärung der gegebenen Wirklichkeit zu legitimieren vermag. Es ist zwar ein altes Ideal der Wissenschaft, die Auffindung einer Wahrheit und den Beweis für dieselbe zu verbinden. Die phantastische ars combinatoria des Raymundus Lullus, Giordano Brunos Versuch ihrer Verbesserung, Leibnizens Idee einer mathematischen Methode des Erfindens,

---

1) H. Lotze, Logik, System der Philosophie I, 401 f.

die mit der Methode des Beweisens identisch sein soll[1]), verfolgen diesen Zweck. Aber der tatsächliche Fortschritt der Wissenschaft ging meist einen anderen, kürzern Weg. An unbedeutenden Anknüpfungspunkten entwickelte sich oft im Geiste des Forschers die Hypothese, die dann ein großes Gebiet der Wirklichkeit erleuchtete, und es ist geradezu ein Kennzeichen des Genies, daß es, aller Möglichkeit des Beweises vorauseilend, eine Wahrheit intuitiv erkennt, deren vollständige Begründung und allseitige Ausdeutung vielleicht erst die Nachwelt liefert, ein Abkürzungsverfahren der menschlichen Gedankenarbeit, dessen genauere Analyse noch aussteht.

Für uns ist diese Erscheinung von Wichtigkeit, weil sie diejenige Seite der Hypothese beleuchtet, auf die es uns ankommt.

Auch Hypothesen über das Transzendente sind daher an keinerlei Ableitung aus gegebenem Anschauungsmaterial gebunden. Sie wären es, wenn sie, wie Kant meint, auf dem Wege eines Schlußverfahrens gewonnen werden sollten. Sie sind es nicht als vorläufige Annahmen, deren ausschließliches Kriterium ihre Bewährung an der gegebenen Wirklichkeit ist.

Aber hat nicht Kant recht, wenn er sagt, es „wäre ein Prinzip der faulen Vernunft, an allen Ursachen, deren objektive Realität man, wenigstens der Möglichkeit nach, durch fortgesetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbeizugehen, um sich in einer bloßen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen“? Auch hier entscheidet *neben den allgemeinen Regeln des Denkens*, die auch für Kant in *der Erörterung transzendenter Probleme* (man denke z. B. an die Antinomien) *ihre volle Giltigkeit haben*, jenes Hauptkriterium der Hypothesen. Die notwendige Einheitlichkeit und Widerspruchslosigkeit der Erklärung schließt eine beliebige und willkürliche Vermehrung der Erklärungsprinzipien aus. Zu einer über die Erschei-

1) Vgl. darüber besonders Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II[2], 454 ff.

nungswelt hinausreichenden Hypothese, zu einer transzendenten Erklärung wird also nur gegriffen werden dürfen, wenn eine Erklärung aus dieser selbst heraus, eine immanente Erklärung völlig versagt. Dies ist z. B. tatsächlich der Fall bei dem Auftreten und Verschwinden unserer Empfindungen. Da diese Vorgänge von uns unabhängig sind, da sie vielmehr eine Art von Zwang auf uns ausüben, während die Erscheinungen doch „unsre Vorstellungen" und damit von uns abhängig sein sollen, sind wir zu der Hypothese genötigt, daß das Auftreten und Verschwinden dieser Erlebnisse durch ein jenseits dieser unserer Vorstellungen liegendes Etwas, durch eine unabhängig von unserem Vorstellen existierende „Außenwelt" bedingt ist[1]). Bei Kant verbirgt sich diese Annahme zunächst unter dem Begriff des „Gegebenen". „Vermittelst der Sinnlichkeit", heißt es, „werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe." Ganz deutlich tritt aber dann im Aufbau der Kritik der reinen Vernunft beider Auflagen, in der zweiten nur wegen der für nötig gehaltenen Verwahrung gegen Mißverständnisse schärfer ausgeprägt, die Unmöglichkeit hervor, von Erscheinungen zu reden ohne ein Etwas, das erscheint, und bei der Beziehung des Denkens auf dieses Etwas die Anwendung der dem Denken eigentümlichen Erkenntnisprinzipien, die wir festgestellt haben, der Substanz und der Kausalität zu vermeiden. Die Anwendung des Substanzbegriffes über die Erfahrung hinaus verrät sich im „Ding an sich", und das Kausalgesetz kommt darin zur Geltung, daß die Empfindung als „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden" bezeichnet wird.

Solche Ausdrücke bestätigen aller Grenzbestimmung zum Trotz die Unvermeidlichkeit der Aussagen über das

1) Ähnlich z. B. K. Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie a. a. O. S. 503; H. Kleinpeter, Über E. Machs und H. Hertz' prinzipielle Auffassung der Physik, Archiv für systemat. Philos. 1899, S. 173.

Transzendente, zu welchen wir in dem Streben nach Vervollständigung unserer Welterklärung getrieben werden. Wir haben ihnen aber den Charakter von Hypothesen zuzuschreiben, weil ihre Erhebung zur Gewißheit die niemals erreichte vollkommene Erkenntnis der umfassenden Wirklichkeit voraussetzen würde, auf welche sie sich beziehen, und weil sie daher nur einen von ihrem Erklärungswert abhängigen Grad der Wahrscheinlichkeit besitzen können.

Zu dem Material aber, auf welchem solche Hypothesen sich aufbauen, gehören nicht bloß Tatsachen der Außenwelt, sondern auch Tatsachen des Geisteslebens, darunter in erster Linie die unumstößliche Überzeugung von der Existenz einer von unseren Bewußtseinsvorgängen verschiedenen Wirklichkeit, die wir in dem unseren Ausgangspunkt bildenden natürlichen Erkennen vorgefunden haben, und die unser praktisches Leben beherrscht. Es ist das Verdienst von G. Uphues[1]), dieses „Gegenstandsbewußtsein" als ein rein Tatsächliches noch völlig abgesehen von allen metaphysischen Behauptungen, die sich daran knüpfen mögen, eingehend charakterisiert zu haben. Die stärkste Position desselben aber ist die Überzeugung von der Existenz anderer beseelter Wesen außer uns[2]), die über die unmittelbare Wahrnehmung bewegter Körper und über jede Möglichkeit unmittelbarer Erfahrung hinausgehend eine Annahme über Transzendentes enthält. Eine vollständige Erklärung der Wirklichkeit hat mit solchen als Tatsache vorliegenden Überzeugungen zu rechnen und sie entweder als richtig anzuerkennen oder die Entstehung des darin liegenden Irrtums ausreichend zu erklären. Die letztere Forderung muß um so schärfer geltend gemacht werden, je allgemeiner, widerstandsfähiger und unentbehrlicher für

1) G. Uphues, Psychologie des Erkennens 1893, besonders S. 141 ff.

2) Ein Punkt, dessen erkenntnistheoretische Bedeutung mit Bezug auf unsere Frage z. B. J. Baumann (Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre 1898, S. 89) besonders betont hat.

das praktische Leben eine solche Annahme sich erweist. Anschauungen, wie der Solipsismus müssen schon von diesem methodologischen Grundsatz aus als unhaltbar erscheinen.

Das Verhältnis der Überzeugung zur Hypothese stellt sich uns aber noch von einer anderen Seite dar, die den Gegenstand unserer letzten Untersuchung bilden soll.

V. Das Verhältnis der transzendenten Hypothese zur Glaubensüberzeugung.

An unsere Auffassung der transzendenten Hypothese knüpfen sich nun aber eigenartige Konsequenzen für diejenigen Überzeugungen, welche auf anderem als dem theoretischen Wege zu Aussagen über Transzendentes führen. Kommt es für die Hypothese nicht darauf an, woher sie stammt, sondern ob sie, einmal vorhanden, an der gegebenen Wirklichkeit sich bewährt, so werden mit Notwendigkeit auch Annahmen, welche praktischen Bedürfnissen entsprungen sind, zugleich dem Verständnis dieser Wirklichkeit dienstbar gemacht werden und theoretisch betrachtet als Hypothesen Verwendung finden[1]. Auch Kants Postulate der praktischen Vernunft machen hiervon keine Ausnahme. Soll zwischen der theoretischen und praktischen Seite des Menschen nicht ein die Persönlichkeit zerspaltender Dualismus bestehen, so muß die auf bestimmte Gegenstände sich beziehende praktische Überzeugung auch theoretisch zu der Wirklichkeit, zu welcher diese Gegenstände gehören, in Beziehung gesetzt werden. Wird beispielsweise die Freiheit als Postulat der praktischen Vernunft aufgestellt, so wird nicht zu vermeiden sein, daß die aus dieser Freiheit hervorgehenden Handlungen des Menschen, sofern sie in

1) Wie aus der früher angeführten Stelle der Kritik der praktischen Vernunft (S. 170) hervorgeht, hat Kant selbst gelegentlich das Verhältnis der Postulate und der Hypothesen ähnlich formuliert, nur daß bei ihm stets jede Aussage über die objektive Realität der hypothetisch angenommenen Gegenstände ausgeschlossen wird.

der Wirklichkeit in Erscheinung treten, auch theoretisch zu diesem ihrem Urgrund in Beziehung gesetzt werden; wobei freilich die ganze Schwierigkeit des Kantischen Freiheitsbegriffes zutage tritt.

Dabei würde diese hypothetische Seite des Postulats die praktische Notwendigkeit desselben keineswegs beeinträchtigen. Es würde vielmehr von allen Postulaten der praktischen Vernunft gelten, was Kant von der Möglichkeit des höchsten Gutes sagt: „Also ist dieses ein Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht bloß als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht“ [1]). Beides geht in Beziehung auf denselben Gegenstand nebeneinander her, der „reine praktische Vernunftglaube“ und die hypothetische Annahme, die aus theoretischen Bedürfnissen erwachsen ist.

Damit haben wir den für unsere Auffassung des Problems der Grenzen des Erkennens maßgebenden Gesichtspunkt gewonnen. Kants Lehre von der transzendentalen Anwendung der Ideen als regulativer Prinzipien führt, wie wir gesehen haben, mit Notwendigkeit zur Anerkennung der Möglichkeit transzendenter Hypothesen, die wirkliche Aussagen von begrenzter Wahrscheinlichkeit über transzendente Gegenstände enthalten. Denselben Annahmen kann, sofern sie aus unabweisbaren Bedürfnissen des Gemütes entspringen, im Bewußtsein desselben Menschen auf Grund einer Glaubensüberzeugung Gewißheit zukommen. Welche Glaubensüberzeugungen auch aus den Bedürfnissen des Gemütes erwachsen mögen: enthalten sie Aussagen über die Existenz transzendenter Gegenstände oder deren Eigenschaften und Zustände, so werden sie in der Einheit menschlicher Persönlichkeit, die nicht bloß eine fühlende und wollende, sondern auch eine denkende ist, notwendig zu Hypothesen, mit deren Hilfe das Denken sich in der Erklärung der Wirklichkeit versucht. Die theo-

1) Kr. d. pr. V. S. 171.

retische Seite dieser Überzeugungen mag in dem Gewande populärer Weltauffassung oft schwer erkennbar sein, aber vorhanden ist sie, und sie verrät ihren hypothetischen Charakter in der Unsicherheit der Deutung, welche das wirkliche Geschehen von der Glaubensüberzeugung aus zu verstehen sucht. Sobald diese Erklärung aber wissenschaftlich betrieben wird, stoßen wir auf die Hypothese, deren Wahrscheinlichkeit sich nach dem Maße ihrer Brauchbarkeit für eben diese Welterklärung bemißt. So begnügt sich z. B. der religiöse Glaube nicht mit der Überzeugung vom Dasein Gottes, sondern er sucht auch den Weltlauf in seiner Abhängigkeit von der göttlichen Weltregierung zu deuten. Sofern er das letztere tut, bewegt er sich aber dabei zugleich als Erkennender auf hypothetischem Boden, und eine theologische Wissenschaft, welche sich dieselbe Aufgabe stellt, arbeitet, sofern sie Wissenschaft ist, mit Hypothesen, deren Kriterium mit demjenigen anderer wissenschaftlicher Hypothesen identisch ist. Die beste Hypothese ist auch hier diejenige, welche die gegebene Wirklichkeit am besten zu erklären ermöglicht. Verbindet sich mit dieser Arbeit, was sehr wohl möglich ist, die Glaubensüberzeugung des Forschers, daß diese oder jene hypothetische Annahme Gewißheit ist, so darf doch die davon streng zu scheidende wissenschaftliche Methode dadurch nicht beeinflußt werden.

Damit haben wir bereits den umgekehrten Fall berührt, daß Annahmen, welche zunächst dem Erkennen aus dem Bedürfnis systematischer Einheit erwachsen sind, auf Grund von Gefühls- und Willensfaktoren zur unumstößlichen Glaubensüberzeugung werden. Sobald sie aber wissenschaftliche Form annehmen sollen, enthüllt sich das zur Verwendung kommende Erklärungsprinzip wieder als Hypothese. Allerdings erfolgt die Bewegung der Hypothese in der Richtung der Glaubensgewißheit keineswegs mit derselben Notwendigkeit, wie die Bewegung in umgekehrter Richtung. Es ist ganz wohl denkbar, daß das theoretische Bedürfnis bei einer Hypothese über Transzendentes stehen bleibt, ohne daß Gefühls- und Willensmomente dieser An-

nahme den Charakter einer Gewißheit mit sich führenden Glaubensüberzeugung verleihen. Die hypothetische Annahme eines Dings an sich geht keineswegs mit derselben Notwendigkeit in eine Glaubensüberzeugung von der Existenz transzendenter Gegenstände über, mit welcher der Glaube an die Existenz einer Gottheit zu einer Deutung der von ihr abhängigen wirklichen Welt führt. Dagegen liegt auch dem Denken in Hypothesen jener ursprüngliche Glaube an die objektive Giltigkeit des Denknotwendigen zugrunde, den wir als Grundvoraussetzung alles Erkennens festgestellt haben.

Jene beiden Wege zur transzendenten Wahrheit gehen überhaupt nicht zusammenhangslos nebeneinander her oder unvermittelt ineinander über, sondern sie stehen in mehrfacher innerer Wechselbeziehung.

Einerseits gehört zu der gegebenen Wirklichkeit, von welcher die transzendente Hypothese ausgeht, auch der Glaube selbst, sofern er psychische Tatsache ist. Unter den Tatsachen sittlichen Lebens, deren Gesamtheit etwa die empirische Basis bilden mag für die Hypothese, daß sittliches Handeln der Herbeiführung eines vollkommenen menschlichen Gemeinschaftslebens dient, ist die wichtigste das eigene Gewissen, das, weil der Beobachtung allein unmittelbar zugänglich, den Schlüssel für die Deutung des sittlichen Lebens der Menschheit in Geschichte und Gegenwart bildet. Zu der umfassenden Wirklichkeit, welche die Religionswissenschaft verarbeitet, gehört in erster Linie das eigene religiöse Erlebnis, und in der scharfen Unterscheidung zwischen der wissenschaftlichen Verarbeitung der Religion, für welche auch das religiöse Bewußtsein zum Objekt der Forschung wird, und dem religiösen Erlebnis selbst liegt eine der Grundbedingungen für die Lösung des Widerstreites zwischen Glauben und Wissen.

Andererseits muß der Glaube an Transzendentes, wenn er nicht in ungezügelte Phantastik sich verlieren will, in einer stetigen Fühlung mit der wirklichen Welt bleiben, die nur möglich ist, wenn er als transzendente

Hypothese zugleich dem Verständnis dieser Wirklichkeit dient. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer regelmäßigen wissenschaftlichen Verarbeitung der Aussagen über transzendente Objekte, welche aus Glaubensüberzeugungen stammen.

Dieses wissenschaftliche Erkennen als solches aber kommt — darin liegt die Entscheidung wie über die Tragweite so auch über die Grenzen menschlichen Erkenntnisvermögens — soweit es auf transzendente Gegenstände gerichtet ist, über die Hypothese nicht hinaus. Lassen sich jene Grenzen auch nicht durch eine scharfe Linie bezeichnen, welche das Unerkennbare vom Erkennbaren trennt, so werden sie doch in der zunehmenden Unsicherheit der Hypothesen offenbar, welche um so größer wird, je mehr wir uns den letzten Prinzipien der Welterklärung nähern.

Der Faustische Geist in der Menschheit, der sich im Erkennen nie genug tun kann, erschöpft sich in Hypothesen, um dem Verständnis der ihn umgebenden Welt die letzte und höchste Einheit zu geben, aber er vermag auch der besten Hypothese eine völlige Gewißheit nicht zu verleihen, solange die wissenschaftliche Verarbeitung der Wirklichkeit selbst, an welcher sie sich bewähren soll, dem Ideal der Wahrheit immer nur näher und näher kommt, ohne es je zu erreichen. Daß aber die forschende Menschheit auch nach tausendfachen Irrwegen in diesem Erkenntnisstreben unermüdlich verharrt, das hat seinen letzten Grund wiederum in einer jenseits alles Erkennens liegenden Überzeugung, in dem unerschütterlichen Glauben an ein Ideal der Wahrheit, das über alle Mißerfolge hinaus sich siegreich durchsetzt, und zu dessen Verwirklichung die Geschichte des Irrtums ebenso ihren Beitrag liefern muß, wie der Fortschritt der wahren Erkenntnis.

Namenregister für beide Teile.